الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي

جامعة وهران

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

(المدرسة الدكتورالية)

مذكرة التخرج لنيل شهادة الماجيستير في الفلسفة

النص والتأويل في الفكر الإسلامي المعاصر

(نصر حامد أبو زيد نموذجا)

إعداد الطالب	تحت إشراف
رحموني ميلود	أ. د. البخاري حمانه

لجنة المناقشة:

أ.د البخاري حمانه	جامعة وهران	مقررًا
أ.د عبد الاوي محمد	جامعة وهران	رئيساً
أ.د عمار يزلي	جامعة وهران	مناقشاً
أ.د الزاوي عمر	جامعة وهران	مناقشاً

السنة الجامعية 2014/2013

إلى والدي الكريمين أطال الله في عمريهما .....

إلى روح أستاذي الطاهرة الأستاذ بوهلال المنور طيب الله ثراه .....

إلى روح الأستاذ كمال رقيق الطاهرة طيب الله ثراه .....

إلى روح الأستاذ قاري محمد الطاهرة طيب الله ثراه .....

إلى زوجتي الكريمة وأولادي ... محمد نذير ...رميساء ... سيد أحمد ....

كلمة الشكر والتقدير

أقدم بجزيل الشكر إلى الأستاذ البخاري حمانة الذي تفضل بالإشراف على هذا العمل المتواضع ، كما لا يفوتني أن أتقدم كذلك للأستاذ بوزيد بومدين والأستاذ بوعرفة عبد القادر على فضل جهدهما لإنجاح طلاب المدرسة الدكتورالية ....،إلى كل الأساتذة الذين ساهموا في هذا المشروع ....

بسم الله الرحمن الرحيم

" أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين " (سورة النحل الآية : 125)

صدق الله العظيم

مقدمة

لقد كان للإسلام الفضل الكبير في تغيير المجتمعات العربية ، وأولها المجتمع الجاهلي ،وهذا الفضل يكمن في التشريعات التي جاء بها الإسلام سواء ما تعلق منها بالجانب الروحاني أي جانب العبادات أو ذاك المتعلق بالجانب الاجتماعي و السياسي .

فالقرآن الكريم كان بمثابة الدستور الذي حمل هذه التشريعات ،والنبي محمد صلى الله عليه وسلم كونه المتلقي الأول للرسالة كان بمثابة مصدر التشريع الثاني بعد القرآن الكريم،فعرفت الأمة العربية بمجيء الإسلام حياة جديدة وتفاعل اجتماعي جديد، لكن هذا الحال لم يدم كثيرا . بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وهذا معناه انقطاع نزول الوحي أولا وانتهاء التشريع النبوي ثانيا ، فلهذا أول مشكلة واجهت الأمة الإسلامية هي مسالة التشريع لمستجدات الحياة، سواء تعلق الأمر بجانب العبادات أو بالجانب السياسي، ولا يخفى بطبيعة الحال علينا وعلى الدارس ماذا حصل بعد هذه الفترة.

الذي حصل لاحقا هو بداية عصر التفسير و التأويل بعد انقطاع زمن التتريل،وزمن التأويل لن تكون له نهاية كونه يتجدد بتجدد وتغير الثقافات، وهنا يقر المتخصصون بان مرحلة الوحي ومرحلة التأويل لعبتا دورا مهما في تأسيس الحضارة الإسلامية، فالتأويل أصبح بعد انقطاع الوحي يكتسي أهمية كبرى في التخطيط لحياة الناس ، وخاصة الصراعات السياسية والروحية التي ظهرت من انتهاء زمن التتريل ،فيمكن القول إن التأويل ولد مباشرة مع ظهور مشكلة الإمامة ،وظهور ما يسمى بالطوائف الدينية ذات الطابع السياسي – حزبي – فعلى الرغم من الإقرار بأن التأويل لعب دورا مهما في حياة الناس الدينية ، إلا أنه من جهة أخرى مهد الطريق لظهور الصراع السياسي ، وتغذية هذا الصراع الذي تم عبر تأويل النص القرآني والأحاديث النبوية ، وهنا نشير بأن هذه الظاهرة ليست جديدة على المجتمعات العربية الإسلامية، لأنه لاحقا ستعرف أوربا نفس هذه الظاهرة في تأويل واستعمال النص الديني في صناعة الخطاب السوسيولوجي المهدد والداعم بطبيعة الحال للخطاب السياسي ،كما عرفت الإنسانية هذا الأمر بعد مجيء المسيح وما حدث في الحضارة الرومانية بشقيها .

وعندما نعود إلى الحضارة الإسلامية نجد أن بعض التأويلات اهتمت بمجالات مختلفة ،ومن أهم المواضيع التي استغل التأويل فيها كثيرا و هو موضوع الله وصفاته،ومشكلة الإمامة والإمام وصفاته ،ثم تظهر لاحقا مشكلة خلق القران وجسمانية الله وهي المشكلة التي واجهها الشافعي،فلذا فالصراع السياسي حول مسالة الإمام عند الطوائف الدينية كانت مرجعية تأويلية محضة ، لأنه وراء كل طائفة أناس أو عارفين بالدين، فكانت تناط إليهم مهمة إيجاد التبريرات والفتاوى التي تتزاوج مع المنحى الأيدلوجي إن صح التعبير لكل طائفة ، وفي الكثير من الأحيان أدى هذا الأمر إلى الاقتتال بين المسلمين ،ولعل هذا الأمر لا يخفى خاصة عندما نتحدث على ما حدث مع علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان ،فالصراع الدموي الذي تفجر بينهما وأدى إلى حصاد رؤوس المسلمين ، هو وليد التأويل لدى الطوائف الدينية ،وهو صراع الذي تنامى وكبر من عهد أبي بكر الصديق، وهنا نتكلم عن الكيفية التي اختير بها لخلافة المسلمين، ثم الكيفيات التي اختير بها الخلفاء الذين أتوا بعده ، إن هذا الصراع تنامى مع هذه المسألة (الخلافة والإمامة) وما لبث أن انفجر مع علي ومعاوية ،ولازال هذا الأمر ، منذ أكثر من 14 قرنا أو يزيد على ذلك يؤطر الذهنية السياسية والحزبية التي تستغل النصوص الدينية والتاريخية لقرع أذهان الشعب لانتخابهم .

نلاحظ أن التأويل على المستوى السياسي يستعمل كلعبة في يد من تكون له القوة على استغلال المضامين النصية بغية تحويلها إلى خطاب سياسي ديماغوجي أحيانا وسلمي أحيانا ومولد للعنف الفكري والجسدي أحيانا أخرى،فهنا يكون الصراع حول السلطة هو صراع حول من يملك النص ،ومن يمتلك النص فهو بذلك يمتلك السلطة الرمزية الكامنة داخله، وبهذا يفاعل ويفاوض في صياغة وصناعة القوة لتأسيس الكتل السياسية وبناء النسيج الاجتماعي و بذلك يخلق الفعل التاريخي.

و لم يكن هذا النوع من التأويل ونقصد به التأويل الخادم للإمام والفعل السياسي هو الشكل الوحيد من أنواع التأويل في الثقافة الإسلامية، بل ثمة أنواع أخرى من التأويل و تتجسد في التأويل عند الفلاسفة والتأويل عند الصوفيين.

لذلك يبدو من الوهلة الأولى أن موضوع التأويل أو مسألة التأويل من الموضوعات الهامة والشائكة في ثقافتنا الدينية والفلسفية ، وموضوع التأويل من الموضوعات التي تناولها الدرس الفلسفي بإسهاب ومن جوانب مختلفة .يرتبط التأويل ارتباطا كبيرا بالفهم والتفسير ، والفهم والتفسير ليس مرتبطا فقط بالنصوص الدينية ،بل تتسع دائرة الفهم والتفسير لاحتواء كل النصوص باختلاف ألوانها وأغراضها وطبيعتها. وموضوع التأويل ليس بالموضوع الجديد في الثقافات الحديثة والمعاصرة ،بل إن له حضورا متميزا في الثقافات الدينية القديمة ، أين كان يستعمل التأويل لتفسير النصوص الدينية وكشف المرمز فيها، ولقد استعمل التأويل في دائرة العلوم اللاهوتية واختص بفك الشفرات وشرح النصوص الدينية ، وينسب التأويل عند اليونان إلى الإله هرمس الذي كان يقوم بدور الوساطة بين الآلهة والبشر، ولقد تمكن الفلاسفة من إخراج هرمس من دائرة الاشتغال على النصوص الدينية إلى دائرة العلوم الأخرى فتحول هرمس إلى اللغوس ، وعند شلايرماخر وديلتاي وهيدجر وجادامير وبول ريكور أصبح للتأويل فعالية أخرى ومهمة والمتجسدة في نظرية الفهم التي أقامها هؤلاء والخاصة بتفسير الوجود . وفي ثقافتنا العربية الإسلامية يعد التأويل من المفاهيم الواجب توخي الحذر لحظة التعامل معها في فهم التراث الديني ، توخي يقابله الرفض والتنفير من هذا المصطلح في لغة بعض الخطابات الدينية ، ويقابله التحبيذ والاستحسان في الخطاب الفلسفي.وبين التنفير والاستحسان صيغ و تعابير تستثمر وتستحضر التراث لإعطاء المشروعية لمقولاتها المختلفة.وللتنفير أسبابه في نظر أصحاب هذا التوجه ، وهو توهم ينم في الكثير من الأحيان من الحقد على الفلسفة كونها تشتغل بالعقل وتقر بأهميته وهو الأمر الذي يرفضه هؤلاء ، فالتأويل الذي يستند على فعالية العقل يشكل خطر على التراث الديني أو بالأحرى يشكل خطرا قد يؤدي إلى تزييف نصوص التراث. عند الحديث عن الظاهرة الدينية أو الدين بصفة عامة ينطق العامي بثقافته بسيطة بالكلمة العامية (لا تخربش) ، وينطق الزعم السلفي بأكثر من ذلك ،إذ يعتبر كل الاقتراب من الدين اقتراب من النار ، نظرا للهالة والقدوسية التي يتصف بها الدين .

هذه التصورات تنم عن جهل أصحابها وضيق أفقهم المعرفي .كما ساهمت هذه التصورات في تكفير كل من يحاول دراسة الظاهرة الدينية دراسة نقدية ، الأمر الذي تمخض عنه صراع بين رجل الدين و رجل الفلسفة ، الصراع الذي ولد مباشرة بعد نهاية زمن التنزيل وبداية زمن التأويل . وفتح المجال واسعا لظهور علوم جديدة زاوجت بين تأثير النص القرآني و تأثير الفلسفة اليونانية في الثقافة العربية، التزاوج الذي خصب فكر المعتزلة .وهو الفكر الذي قدر له لاحقا طرح العديد من المسائل الجوهرية التي ترتبط بشكل مباشر مع النص القرآني ، ومسائل التراث . ولقد حقق الفكر الاعتزالي هذه الوثبة الجريئة بالأخذ بمرجعية العقل، وهي الجرأة التي يرفضها الخطاب النقيض .

واستمر الصراع الفكري بين النقل والعقل من خلال تلك التصادمات التي كانت تحدث بينهما عبر التاريخ ، هذه التصادمات التي كانت تنتهي بغلبة النقل على العقل في غالب الأحيان.كانت تنكسر كل المحاولات التي يقوم بها الفلاسفة لإعادة قراءة التراث قراءة نقدية .

إن التنفير من التأويل والارتباط الكبير بالتراث أمر سلبي ، وهو الأمر الذي جعل من الأمة العربية الإسلامية الوحيدة التي لازالت تتعلق بماضيها ، الماضي الذي يحتوي على النصوص التراثية التي أنتجت وفق رؤى و مناهج خاصة بزمن ومكان معينين . ولازلنا إلى اليوم ومع مرور وتعاقب فترات زمنية سحيقة نلتفت إليه ونتخذه كمرجعية ،وأي مرجعية ولأي هدف ! ، تلك هي الأفكار التي ترسّخت في أذهاننا عن التراث ومنوط بنا أن نتقبلها دون نقد وتمحيص، وتلك هي الأفكار التي عملت الكثير من الخطابات المنغلقة على ترسيخها وتأصيلها في ثقافتنا وفي وعيينا المعاصر .وهي نفسها الأفكار التي عمقت ووسعت الفجوة لصراع النقل مع العقل وعقدت علاقتنا مع الآخر من زوايا مختلفة ومتعددة. فأصبح أفق القراءة النقدية للتراث وتطبيق المناهج المعاصرة في دراسة النصوص الدينية محكوما ومسجونا ومتهما ومن المكروهات.

إن واقع المجتمعات العربية والإسلامية يعكس ملامح الصراع القديم بين النقل والعقل وهي ملامح نقرأ من خلالها غلبة النقل على العقل كاشفة بذلك الوجه عن تلك النظرة الحاقدة على كل من يحمل راية العقل ويؤكد على فاعليته .ولعل المفكر الذي نحاول الاقتراب من أفكاره في هذه الدراسة يجسد النموذج الحي الذي تعبر تجربته الفكرية في هذا الصدد تأكيدا على أهمية العقل من جهة ، وعلى معاناته المريرة مع أعداء العقل الذين وصل بهم الأمر إلى حد تكفيره واتهامه بالردة .

الإشكالية :

يرى نصر حامد أبو زيد أن التأويل هو المفهوم الثقافي للنص ، وأن التأويل مسألة ضرورية وأساسية يجب أن نشتغل بها لبناء فهم جديد بتراثنا ،وبحكم أن ماهو ثقافي متغير ومتبدل بتغير وتبدل الأزمنة والأقوام ، لذا فالتأويل يجب أن يراعي هذا التبدل ، وما من ضرورة تدعوا إلى المحافظة والعيش بمفاهيم تم إنتاجها في أزمنة لا تلتقي ثقافاتها مع التطلعات الشعوب المعاصرة.ويعتبر نصر حامد أبو زيد من المفكرين المعاصرين الذين دعوا إلى تطبيق المناهج العلمية لدراسة التراث والنصوص الدينية ، قصد بناء وعي علمي جديد بالتراث ، وهي الأفكار التي رفضتها المؤسسة الدينية والخطاب النقيض ، والوعي العلمي بالتراث أمر لابد منه ولابد كذلك من نقد كل تلك النصوص التراثية التي تتحصن بالنص الديني مغلقة الأبواب أمام مساءلة التراث مساءلة نقدية . وإحداث الوعي العلمي بالتراث هي الإشكالية التي تحاول هذه الدراسة التأكيد على أهميتها وضرورتها في ثقافتنا الحالية ، والوعي بالتراث لا يتحقق إلا بالبحث عن مفهوم النص في ثقافتنا وتجديد الوعي بالنص ، والبحث عن مفهوم حقيقي وعلمي للنص هو في الحقيقة بحث يسعى إلى تحديد مفهوم معاصر وسليم للإسلام .

تحاول هذه الدراسة الإجابة على مجموعة من الأسئلة التي تحوم وتصب في صلب الإشكالية التي نحاول التأكيد عليها ،ومن بين الأسئلة التي تطرح نفسها في هذا الصدد التالي:

- التأويل وتاريخيته ؟
- ما الدور الذي لعبه التأويل في تاريخنا الإسلامي؟
- التراث ، النهضة ، والخطابات الدينية ؟

- ماذا نقصد بالوعي العلمي بالتراث ؟ وكيف يتحقق ؟
- ما علاقة النص القرآني بالتراث حسب نصر حامد أبو زيد؟
- لماذا يعتبر نصر حامد أبو زيد القرآن ظاهرة تاريخية ومنتج ثقافي ؟
- ما نقصد بالقراءة السيميوطيقية للقرآن؟

المنهج :

تحاول هذه الدراسة الإجابة على هذه الأسئلة من خلال تقصي أفكار نصر حامد أبو زيد على اختلافها ، وهذه الدراسة تعتمد على منهج السرد والتحليل والنقد .واستعمال منهج السرد الهدف منه هو تقديم الحقائق التاريخية التي أنتجها التأويل. وبهذا أمكننا أن نقوم بالتقصي التاريخي لمفهوم التأويل مرورا بالفلسفة اليونانية والغربية وصولا إلى الفلسفة الإسلامية. ونستعمل منهج التحليل في الفصل الثاني والثالث لمعرفة طبيعة النظرة الفلسفية التي نظر بها نصر حامد أبو زيد إلى الكيفيات التي قرأ بها التراث والنص الديني ، ثم تأتي محاولة الاقتراب من أفكار نصر حامد أبو زيد بتحديد نظرته وطبيعة الدراسة التي يدعو إليها من خلال دعوته إلى قراءة النص الديني قراءة علمية ، القراءة الجريئة التي تلغي حسبه كل الهواجس والمخوف لحظة الاقتراب من القرآن الكريم .وفي الجزء المخصص لنقد نحاول الوقوف عند حدود ومكاسب التجربة الفكرية لنصر حامد أبو زيد في مجال تأويل النص القرآني .

الصعوبات :

بطبيعة الحال لا يخلو أي عمل من صعوبات ، وهي صعوبات تتعلق بالمراجع وبصعوبة الموضوع والحساسية التي تتعلق بالموضوع كونه على علاقة بالنص القرآني ، وهي دراسة نود من خلالها فتح المجال لتوسيع أفكار نصر حامد أبو زيد وإحداث نوع من المؤانسة مع موضوع التأويل ، وهي المؤانسة الكفيلة بتشجيعنا وتشجيع غيرنا في الخوض في مثل هذه الموضوعات التي من شأنها أن تقربنا من صياغة مفهوم سليم للتراث وللإسلام ، فالموضوع بقدر الصعوبات التي توجس الباحث وخاصة هاجس عدم الإلمام بالموضوع ، إلا أنه موضوع مهم بالنسبة لثقافتنا .

الأفاق :

هناك العديد من الدراسات التي حاولت دراسة موضوع التأويل من زوايا مختلفة ومتعددة ، وهذه الدراسات ساهمت كثيرا توسيع دائرة الفهم بهذا الموضوع وإثارة العديد من المسائل المتعلقة بالتأويل التي كانت إلى زمن غير بعيد تبدوا من المواضيع الصعبة والمنفر منها، خاصة في التراث الفلسفي الإسلامي نظرا لحساسية الموضوع .فلذلك تعد الدراسات والأعمال الفكرية التي قام بها محمد عابد الجابري ومحمد أركون ونصر حامد أبو زيد من الأعمال الجريئة لأنها حاولت بشكل ما وسعت إلى التجديد في الفكر العربي عن طريق إضفاء صفة النقد على أعمالها في هذا المجال ، أو بالأحرى القول أنها حاولت ترسيخ فعل النقد في مجال القضايا الفكرية . وتحاول هذه الدراسة المتواضعة الوقوف على إحدى هذه التجارب الفكرية لعلها بذلك تقدم ولو إضاءة بسيطة للموضوع التأويل في التجربة الفكرية التي خاضها نصر حامد أبو زيد. ومن باب آخر تحاول هذه الدراسة ربط التأويل ولو بصفة مضمرة عن بعض النتائج التي أفرزها التيارات السياسية التي اشتغلت في مجال التأويل وأنتجت خطابات عنيفة أدت إلى صراعات وحروب أهلية في الكثير من المواطن في البلاد الإسلامية في عصرنا الحالي ، لعلها تساعد في فهم الكيفيات التي بها خلق العنف الفكري الذي تولدت عنه الحركات التكفيرية والقتالية والتجربة الجزائرية خير دليل ، وبذلك يحدث الوعي ببعض القضايا الراهنة وهو الأمر الذي نتمنى أن يفتح المجال لدراسات أخرى قد تساعد في فتح مجالات أخرى لرؤية وتبصر الحقائق من زوايا أخرى أكثر إحاطة وإلماما بهذا الموضوع وما تعلق به، كما نريد لهذا البحث المتواضع ان يفتح لنا الطريق إلى توسيع إهتمامنا بموضوع التأويل في دراسات أخرى .

المكنونات :

تتكون هذه الدراسة من ثلاثة فصول جرى التقديم لها بمقدمة تمهيدية ومنهجية للموضوع ، الفصل الأول يتناول شبكة المفاهيم الخاصة بالتأويل والمعنون ب: مفهوم التأويل وتاريخيته ، أما الفصل الثاني المعنون: التراث الهاجس أم الباعث،فقد خصص لإشكالية قراءة التراث ، وأخيرا فإن الفصل الثالث يتناول أفكار نصر حامد أبو زيد المتعلقة بالنص القرآني وهو المعنون ب: القرآن ظاهرة تاريخية ومنتج ثقافي، وقد تضمنت هذه الفصول الثلاثة أهم الانتقادات التي يمكن توجيهها إلى نصر حامد أبو زيد، لتلي هذه الانتقادات الخاتمة ثم قائمة المصادر والمراجع والفهرس .

هذه الدراسة ليست محاكمة لأفكار نصر حامد أبو زيد بقدر ماهي محاولة للاقتراب من تجربة فكرية لها حدودها ومكاسبها ، كما يجب أن نؤمن أن الاختلاف في الفلسفة سنة يجب أن نكرسها في قراءاتنا وتصوراتنا ، والاختلاف هو الذي يصنع ثراء الفلسفة ويميزها عن غيرها من المعارف .

أهم الدراسات المعاصرة حول التأويل خاصة في الفكر الإسلامي المعاصر:

هناك العديد من الدراسات التي تناولت موضوع التأويل، منها ما يتجه إلى دراسة الموضوع على أنه من تخصصات فلسفة اللغة ، ومنها ما اتجه إلى تناول الموضوع من أبعاد فلسفية تاريخية حاولت ربط الفعل التأويلي بسياقه التاريخي الذي أنتج فيه . ولعل من أهم هذه الدراسات الأعمال التالية:

- الخطاب والتأويل لنصر حامد أبو زيد، صدر سنة 1990.
- النص والسلطة والحقيقة لنصر حامد أبو زيد، صدر سنة 2004.
- مفهوم النص لنصر حامد أبو زيد.
- التأويل والحقيقة لعلي حرب .
- المفاهيم معالم نحو التأويل الواقعي لمحمد مفتاح .
- مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل لتوفيق سعيد.
- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد لمحمد أركون.
- الفكر الإسلامي قراءة علمية لمحمد أركون.

الفصل الأول : مفهوم التأويل وتاريخية المفهوم .

1 – مفهوم الفكر

2– مفهوم الفكر الإسلامي المعاصر

3 – مفهوم الهيرمينوطيقا وتاريخيتها في الفلسفة اليونانية والفلسفة الغربية .

أ) تحديد مفهوم الهيرمينوطيقا.

1 –التعريف اللغوي .

2 –التعريف الاصطلاحي.

3 –التعريف الفلسفي

ب) تاريخ الهيرمينوطيقا .

1 – التأويل في الفلسفة اليونانية.

2 –التأويل في الفلسفة الأوروبية الحديثة.

3 –التأويل في الفلسفة الأوروبية المعاصرة.

4 – الفلسفة الإسلامية والتأويل.

أ) تحديد مفهوم التأويل.

1 –التعريف اللغوي .

2 - التعريف الاصطلاحي.

3 - التعريف الفلسفي

ب)جذور التأويل الإسلامي .

1 – التأويل في القرآن.

2 – التأويل عند المعتزلة.

3 –التأويل عند ابن رشد.

4 –التأويل عند ابن عربي.

5 – التأويل في الفكر الإسلامي الحديث.

6 –التأويل في الفكر الإسلامي المعاصر.

– مفهوم الفكر:

أ) التعريف اللغوي :

يعرفه ابن منظور كالتالي :" إعمال الخاطر في الشيء [...] والتفكر اسم التفكير ، ومنهم من قال فكري .وقال الجوهري : التفكر : التأمل " [1].

ب) التعريف الاصطلاحي :

يرى جمال صليبا أن الفكر هو :" ... وجملة القول أن يطلق على الفعل الذي تقوم به النفس حركتها في المعقولات ، أو أن يطلق على المعقولات نفسها ، فإذا أطلق على فعل النفس دل على حركتها الذاتية ، وهي النظر والتأمل ، وإذا أطلق على المعقولات دل على المفهوم الذي تفكر فيه النفس " [2].

ج) الفكر في القرآن الكريم :

لقد ورد الفكر في القرآن الكريم بمعاني مختلفة ومتعددة بتعدد المواضع التي ذكر ورد فيها ، لكنها في مجملها لا تخرج عن إطار الدعوة إلى التمعن والتدبر والتعقل، كقوله تعالى:(وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه ...إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون) . "سورة الجاثية " الآية 13.

د) الفكر عند بعض العلماء والمفكرين قديما وحديثا :

يقول أبو حامد الغزالي :" اعلم أن معنى الفكر هو إحضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة "[3] .

---

(1) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الصادر للطباعة والنشر،بيروت، ط1،سنة1997 ، مج3، ص233.

(2) صليبا ،جمال، المعجم الفلسفي،ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د(ط) ،سنة 1982 ،ص 156 .

(3) الغزالي ، أبو حامد ، إحياء علوم الدين ،ج 4، دار الندوة الجديدة ، بيروت، د (ط و س) ، ص425 .

يقول الإمام الجويني :" ... والنظر في الإصلاح الموحدين هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن ، ثم يقسم النظر إلى قسمين : إلى صحيح وإلى فاسد..." [4].

ويعرف طه جابر العلواني الفكر على أنه :" الفكر اسم لعملية تردد القوى العاقلة المفكرة في الإنسان ، سواء كان قلبا أو روحا أو ذهنا بالنظر والتدبر ، لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومة ، أو الوصول إلى الأحكام أو النسب بين الأشياء "[5] .

2– مفهوم الفكر الإسلامي المعاصر :

يعتبر الدين الإسلامي كمحدد أساسي والذي على أساسه تم بناء الفكر الإسلامي ، فالإسلامية هي الإطار الذي يتمحور حولها فعل التأمل والتفكر والتدبر، فتأملات المفكرين المسلمين هي ذات صلة وطيدة بهذه الهوية . والفكر الإسلامي هو ما أنتجته العقول الإسلامية منذ مجيء الإسلام إلى يومنا هذا .والفكر الإسلامي المعاصر هو التأملات و الأفكار والنظريات التي تم إنتاجها من طرف المفكرين الذين ينتمون إلى الملة الإسلامية في الفترة المعاصرة ، وخاصة ما ارتبط منها بمجال الفلسفة وجدليتها مع النص الديني .

3 – مفهوم الهيرمينوطيقا و تاريخيتها في الفلسفة اليونانية والغربية.

أ) تحديد مفهوم الهيرمينوطيقا:

قبل الولوج في تحليل موضوع التأويل و حضوره في الثقافة الإسلامية المعاصرة لابد أولا من تعريف الموضوع و الإشارة إلى تاريخية المفهوم، خاصة مع وجود ذلك التمايز بين الثقافات و الديانات مما يجعل التصور و التوجه لا يكون واحدا حول مفهوم التأويل و غايته ، ومنه بات لزاما تعريف الموضوع أولا عند اليونان ثم عند الغرب وبعدها عند العرب و المسلمين .

1) التعريف اللغوي

---

[4] أبو المعلي عبد المالك ، الجويني ، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، تح : أسعد تميم ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت، ط 1 ، 1985 ، ص 2.

[5] طه جابر ، العلواني ، الأزمة الفكرية المعاصرة ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، هيرندن ، ط 1 ، د(س) ، ص 27.

الهيرمينوطيقا herméneutique في اللغة الفرنسية مشتقة من الإغريقية herméneutike ومعناها فن التأويل ، وهذه الكلمة الإغريقية مشتقة من hermèus، هرمس هو الإله الوسيط [6] .

2) التعريف الاصطلاحي

التأويلherméneutique معناها تفسير النصوص الدينية و الفلسفية بنحو خاص بالكتاب، بمعنى شرح المقدس و المر مز [7] ، لكن وظيفة الهيرمينوطيقا تجاوزت هذا الأمر أي لم تعد تقتصر لاحقا على تفسير النصوص الدينية و الفلسفية بل اتجهت إلى تفسير كل النصوص بما فيها النصوص الأدبية، بمعنى أن الهيرمينوطيقا في العصر الحديث و المعاصر أصبحت ذات نشاط معرفي موضوعه تأويل كل النصوص مهما كانت طبيعتها [8].

3) التعريف الفلسفي

الهيرمينوطيقا بزعم شلايماخر و ديلتاي هي علم عام للفهم و منهج لتفسير ظواهر العلوم الإنسانية غايته الولوج إلى باطن الوجود و الروح الإنسانية إذ يقول جاك دريدا في هذا الصدد"الهيرمينوطيقا هي التي تكرس إرادة الانفتاح على الآخر و الرغبة في معرفة لا تركن إلى التبسيطات الإجرائية أو سن حقائق متسرعة و جزافية ، فليست الحقيقة سهلة دائما و منكشفة " [9] . والتأويل عند دريدا نزعة مفعمة بشك تتجه إلى فك رموز النص من أجل إحداث القطيعة التي تمكن من خلق سياقات جديدة للنص [*].

يرى رولان بارت أن التأويل هو صناعة النص وتفكيكيه لتأهيله من أجل أن يقول المزيد،فالتأويل حسب بارت هو " كسر لا ينفتح أبدا إلا على وجه علامة أخرى " [10] وهذه العملية يمكن تسميتها بعلاقة التناص [**].

---

[6] Foulquie Paul : Dictionnaire de la philosophie ,PUF , 1986 .

[7] أندريه لالاند ،موسوعة لالاند الفلسفية ،ج 2، منشورات عويدات ، بيروت ، ط 2 ، سنة 2001 ، ص 555.

[8] Russ – Jacqueline ,Badal – léguil –glotilde: Dictionnaire de la philosophie , Bordas, Paris, 2004.

[9] شوقي الزين، محمد، تأويلات و تفكيكات ، ص66.

[10] Roland Barthes : L’empire des signes , édition Flammarion, Paris1970, p72 .

الهيرمينوطيقا عند ميشال فوكو هي عملية تنطيق للرموز التي ينطوي عليها النص ، وهو التنطيق الذي يهدف إلى كشف معناها وبهذا تتحدد الهيرمينوطيقا عند فوكو على أنها "معارف وتقنيات"[11] .

ب) الهيرمينوطيقا عند اليونان:

لقد ارتبط مفهوم الهيرمينوطيقا herméneutique عند الإغريق بالإله هرمس hermes الذي كان يمثل دور الوسيط بين الآلهة و البشر ، ذلك أن هرمس كان يقوم بعملية إفهام و تفسير المر مز و المغلق للناس و فك الطلاسم ، و الشيء الذي يجعل وجود الوسيط ضروري هو ذلك الاختلاف الموجود بين لغة الآلهة و لغة البشر ، فإن دور الوسيط هرمس يكمن في نقل "الرسائل من زيوس، كبير الآلهة،إلى مستوى البشر. وهو يفعل ذلك كان عليه أن يكون البون الفاصل بين تفكير الآلهة و تفكير البشر" [12] . إن المعنى القديم لمصطلح الهيرمينوطيقا يأخذ الطابع التقديسي لأنه على ارتباط وثيق بشرح أوامر الإله ، وهذا الشرح يعتمد بطبيعة الحال على علامات نصية، ثم تطور التأويل مع الإسكندر الأكبر ليصبح فن قراءة النص ، وأكبر فعل للقراءة هو ذلك الذي تشكل عند الإغريق مع تلاوة ملاحم الإلياذة و الأوديسا "فمنذ القدم والأعمال العظيمة في اللغة كان المقصود بها أن تتلى جهارا وتسمع" [13].

يمكن القول أن الهيرمينوطيقا حافظت على فكرة الوساطة و شرح التعاليم الإلهية و هذا ما نجده في الفكر الكنسي بحيث تحضر كلمة الهيرمينوطيقا لتأخذ معنى تفسير كلمة الله " و مصطلح الهيرمينوطيقا في الأصل مصطلح لاهوتي ، كان يدل عند نشأته الأولى على ذلك العلم أو النظام المعرفي الذي يحكم عملية تفسير الكتاب المقدس أو النصوص الدينية التي تتطلب فهما و تفسيرا بسبب غموض معناها الذي يشعر إزاءه بالاغتراب ، على أن يصبح هذا المعنى مقبولا ومنسجما مع العقائد الإيمانية " [14] .لقد حافظت الهيرمينوطيقا من الإغريق حتى العصور الوسطى على وظيفتها الكامنة في تفسير النصوص الدينية إلى أن حدثت تلك الثورة الفكرية التي قضت على سيطرة

---

[11] Foucault Michel : Les mots et les choses, édition Gallimard, Paris 1990,p44.

[12] عادل مصطفى،فهم الفهم ، مدخل غلى الهيرمينوطيقا ،دار النهضة العربية،بيروت،ط1، سنة 2003 ،ص17.

(*) أنظر: Derrida Jacques :Marge de la philosophie ,édition Minuit, Paris 1972,p377.

(**) أنظر : Roland Barthes : Collection point essays , édition du Seuil ,Paris 1976,pp 10-11.

[13] عادل مصطفى ، فهم الفهم،ص25.

[14] توفيق ،سعيد،مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ،القاهرة ، سنة 2002، ص92 .

الكنيسة و تسلطها الفكري ، وبذلك فتحت هذه الثورة المجال لحرية التفكير ، الأمر الذي أتاح لفلاسفة التأويل الفرصة لتطوير مجال ووظيفة الهيرمينوطيقا،إذن لقد تغير موضوع الهيرمينوطيقا من تفسير النصوص الدينية إلى تفسير كل النصوص على اختلاف ميادينها ، فظهرت نظريات جديدة للتفسير تزعمها فلاسفة الهيرمينوطيقا ومنهم شلايرماخر الذي حاول إرساء قواعد للفهم، و ديلتاي الذي اهتم بالعلوم الروحية و غيره من الفلاسفة أمثال هوسرل، هيدجر ، جادامير و بول ريكور .لقد غير هؤلاء الفلاسفة موضوع الهيرمينوطيقا بنقل مجال اهتمامها من تفسير النصوص الدينية إلى تفسير النشاط الإنساني المعبر عنه في التجربة الأدبية و الفنية ، أفكار هؤلاء الفلاسفة جسدت تطورا وتحولا من حيث الموضوع و المنهج الأمر الذي نحاول معرفته وتقصيه في هذه الأوراق.

ج) الهيرمينوطيقا في الفلسفة الغربية الحديثة:

1– الهيرمينوطيقا عند شلايرماخر:

يعتبر شلايرماخر Schleiermacher (1767_1834) أن الهيرمينوطيقا عبارة عن فن مهمته فهم وتفسير النصوص ، وللهيرمينوطيقا فروع متعددة من خصائصها أنها منفصلة عن بعضها البعض "الهيرمينوطيقا بوصفها فن الفهم لا وجود لها كمبحث عام " [15] ، ولعل من أهم المبررات التي يعتمد عليها شلايرماخر في تبرير مقولة بان للهيرمينوطيقا فروع منفصلة عن بعضها البعض هو ذلك التمايز الموجود في طبيعة النصوص فهناك النص الأدبي والتاريخي والديني وغيرها من النصوص ، هذا الاختلاف في طبيعة النصوص له نقطة تقاطع حسب شلايرماخر ألا وهي اللغة ، الملاحظ أن شلايرماخر بهذا العمل جعل الهيرمينوطيقا تبتعد عن وظيفتها القديمة – الكامنة في فك الغموض المر مز– لتصبح فنا للفهم والتفسير تشتغل به العلوم الإنسانية من أجل فك و فهم أسرار الوجود الإنساني في هذا الصدد يقول نصر حامد أبو زيد:"... وهكذا تباعد شلايرماحر بالتأويلية بشكل نهائي على أن تكون في خدمة علم خاص ، ووصل بها إلى أن تكون علما بذاتها يؤسس عملية الفهم وبالتالي عملية التفسير" [16]. من هنا يتبلور السؤال التالي: ما علاقة النص بالهيرمينوطيقا لدى شلايرماخر ؟

---

[15] مصطفى عادل، فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا، دار النهضة العربية ، بيروت، ط1، سنة2003 ،ص65 .

[16] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل،المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط2، سنة2001، ص20.

لقد قيل سابقا بأن اللغة هي نقطة تقاطع بين النصوص رغم التمايز الموجود بينها من حيث طبيعتها لذلك نجد رولان بارت يرى أن "اللغة سلطة تشريعية ، اللسان قانونها" [17] . والنص حسب شلايرماخر عبارة عن وسيط أو أداة لنقل فكر المؤلف إلى القارئ ، وبذلك يكون النص دالا على جانبين مهمين الجانب اللغوي والجانب النفسي للمؤلف، وهناك علاقة جدلية بين الجانبين حسب شلايرماخر ، وتنطلق التأويلية في فهم النص على هذين الجانبين ، هذا التصور هو الذي دفع شلايرماخر إلى إرساء قواعد للفهم و يسميها بفن الفهم التي تؤدي بطبيعة الحال إلي عملية التفسير ، وهذه العملية تشترط وجود موهبتين في ذات المفسر ، موهبة اللغة وموهبة القدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية . إذن حسب شلايرماخر هناك جانب موضوعي يشير إلى اللغة وهناك جانب ذاتي يشير إلى فكر المؤلف و اللغة هي التي تترجم هذا الفكر ، وعملية الترجمة هذه تشير بطبيعة الحال إلى الكيفيات التي يستخدم فيها المؤلف اللغة و عملية الفهم تكون ممكنة بفعل اللغة ، وهذان الجانبان يشكلان و"يشيران إلى تجربة المؤلف التي يسعى القارئ إلى إعادة بنائها بغية فهم المؤلف أو فهم تجربته،والقارئ يمكن له أن يبدأ من أي الجانبين شاء ، ما دام كل منهما يؤدي به إلى فهم الآخر ..."[18].ومنه يكون للقارئ مطلق الحرية بأن يبدأ بأي جانب شاء في التأسيس لعملية الفهم التي تؤدي إلى عملية التفسير و هذه العملية يسميها شلايرماخر بالدائرة الهيرمينوطيقية .

إن عملية فهم النص تنطلق من فهم النص في كلّيته ثم تؤدي هذه العملية إلى فهم العناصر الجزئية في النص، كما أن هذه العناصر الجزئية للنص تؤدي كذلك إلى فهم النص في كليته و التالي نجد أنفسنا ندور في حلقة أو دائرة مفيدة ومهمة لأنها تؤدي حسب شلايرماخر إلى الفهم السليم " ومعنى ذلك أن عملية تفسير النص – على المستوى اللغوي الموضوعي — بجانبه التاريخي والتنبّؤي – تدور في دائرة ، ولابد أن تستند إلى معرفة كاملة باللغة من جانب، وبخصائص النص من جانب آخر . ويمكن بنفس الدرجة تطبيق مفهوم الدائرة التأويلية على المستوى النفسي بجانبيه التاريخي والتنبّؤي" [19] .بالنظر إلى ذلك الدوران الموجود والمحيط بعملية الفهم يلاحظ أن هذه الأخيرة معقدة لأنها غوص في أعماق النص بشكل يجعل القارئ يفتش عن الجزئيات المتعلقة بالجانب النفسي للمؤلف من جهة ، ومن الجهة الأخرى تراه يقوم بعملية تفكيك للغة النص في حلقة دائرية المؤدية إلى الفهم السليم الذي يقول به شلايرماخر ، وهنا تجدر الإشارة إلى تعقد عملية الفهم التي حددها شلايرماخر لأنه لا يضع لها نقطة انطلاق واضحة،بل يترك للقارئ أو المفسر الحرية في اختيار نقطة

---

(17) Roland Barthes : Leçon , édition du Seuil , Paris1978, p12.

(18) نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق، ص21.

(19) نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص22.

البدء لذلك يجد المفسر نفسه مجبرا على التعديل في فهمه مع كل عملية دوران يقوم بها حول جزئيات النص .

إن مهمة التأويل لدى شلايرماخر هي تخطّي سوء الفهم الذي يتسبب فيه تقدم النص في الزمن ، لهذا تراه يطالب القارئ و المفسر "بأن يساوي نفسه بالمؤلف ،وأن يحل محله عن طريق إعادة البناء الذاتي والموضوعي لتجربة المؤلف من خلال النص " [20] . إن التأويل عند شلايرماخر ضرورة ملحة خاصة عند وجود سوء الفهم ، و هده الضرورة هي التي تدفع المفسر إلى الإبداع و إحياء التجربة الوجودية للمؤلف و في هذا الصدد يقول بول ريكور:" ...كان البرنامج التأويلي لشلايرماخر يحمل في طياته البصمة المزدوجة، الرومانسية و النقدية : الرومانسية بدعوته إلى علامة حية مع صيرورة الإبداع ، والنقدية بإرادته في بناء قاعدة فهم صالحة كونيا . ربما كان كل تأويل مطبوعا بهذا النسب الرومانسي النقدي، النقدي والرومانسي المزدوج، النقدي هو خطة مقاومة سوء الفهم باسم القول المأثور يوجد تأويل حيثما يوجد سوء الفهم و الرومانسي هو خطة فهم الكاتب كما فهم نفسه وربما أحسن" [21] .هذه المحاولة التي قام بها شلايرماخر من أجل إرساء قواعد الفهم السليم كان يهدف إلى ما يسميها الباحثون في مجال اللغة إلى تأسيس الهيرمينوطيقا عامة بدل الهيرمينوطيقا الإقليمية [*]. لكن هذا العمل لم يكتمل مع شلايرماخر ولكنه مهد الطريق للذين جاءوا بعده يقول مصطفى عادل في هذا الشأن :"ومهما يكن من شيء فإن شلايرماخر يعد بحق أبا للتأويلية الحديثة ، ويدين له بالفضل كل مفكري القرن التاسع عشر بجميع فصائلهم وتخصصاتهم الفكرية . وقد حملت بصمته جميع النظريات التأويلية العامة في ذلك العصر ، وعلى رأسها جميعا نظرية فلهلم ديلتاي"[22].

2) التأويل عند فلهلم ديلتاي:

إذا كانت الهيرمينوطيقا لدى شلايرماخر لم تستطع أن تستوعب حدود النص لأن عملية القراءة أو التفسير أو الفهم تبدو معقدة وصعبة ، فلهذا اكتفى شلايرماخر بوضع الضوابط والقواعد التي يسعى من خلالها القارئ أو المفسر لإزالة الغموض ، ومن هنا انطلق ديلتاي محاولا إكمال العمل الذي سعى إليه شلايرماخر، وهنا تجدر الإشارة إلى أن ديلتاي استفاد كثيرا من أعمال شلايرماخر

---

[20] نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص23.

[21] بول ريكور ، من النص إلى الفعل ،ترجمة : محمد برادة وحسان برقية ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية و الاجتماعية ، ط1،سنة2001،ص61.

[22] مصطفى عادل، المرجع السابق،ص76.

[*] أنظر : Hans George Gadamer : Vérité et méthode ,édition du Seuil ;Paris 1996,p 127.

خاصة حينما طبق ديلتاي أراء سابقه في محاولة للتأسيس المنهجي للعلوم الروحية. إن هدا الأخير يميز بين العلوم الطبيعية و العلوم الإنسانية أو الروحية ويرى أنه من غير الممكن أن تصح النظرية التي ذهب إليها أنصار الاتجاه الوضعي، الذين يرون أنه بإمكان العلوم الإنسانية أن تستعير الأدوات المنهجية للعلوم الطبيعية، ومن بين هؤلاء نجد جون ستيوارت ميل الذي يسميه ديلتاي "...الدوغمائي الذي تنقصه المعرفة التاريخيه" [23] . وفي هذا الصدد يرى ديلتاي أن العلوم الطبيعية تعتمد على الشرح بينما تعتمد العلوم الإنسانية على الفهم، وهناك فرق بين الشرح والفهم ، و التأويل حسب ما يراه ديلتاي فهو مشتق من الفهم والفهم عنده يجسد الأساس الضروري لفهم الحياة النفسية ، أما التأويل ما هو إلا إسقاط لتلك الحياة النفسية يقول نصر حامد أبو زيد:"... إن التجربة الذاتية هي أساس المعرفة ، وطالما أن هناك مشتركا بين الآحاد من البشر ، فإن التجربة تصبح هي الأساس الصالح لإدراك الموضوعي القائم خارج الذات ،إن هذا الموضوعي في العلوم الإنسانية –خاصة التاريخ الإنساني – يحمل تشابهات من ملامح التجربة الأصلية عند الذات المدركة . وهذا ما يشير إليه ديلتاي بإعادة اكتشاف "الأنا" في "الأنت" أو إسقاط Projection الذات في شخص أو عمل ،أو بعبارة أخرى نفاذ ذات المدرك إلى معطى معقد من التعبيرات..." [24] .إن الأنا حسب ديلتاي الأنا الآخر بفعل الإسقاط ومن تجليات هذا الإسقاط أشكال التعبير من سلوكات اجتماعية أو فن أو نصوص ، هذه التعابير هي التي تحدد و تضفي على فكرة التجربة الذاتية بعدها الموضوعي لأنها تخرج من حالة الكمون التي يسميها ديلتاي بالذاتية إلى حالة انفتاق وتجلي وتعبير وهذه حالة يسميها ديلتاي بالموضوعية ، وأحسن أشكال التعابير عند هذا المفكر هي التي نجدها في الأدب ، ليتحدد دور التأويل على أنه أداة للتغلغل في أعماق هذه التجارب الحياتية و الوجودية الموجودة في التعابير الأدبية لهذا يؤكد ديلتاي على:"... أن مبادئ الهيرمينوطيقا يمكن أن تنير لنا السبيل إلى نظرية عامة في الفهم ،لأن إدراك بناء الحياة الداخلية يقوم – على تفسير الأعمال الأدبية ، حيث يصل نسيج الحياة الداخلية إلى أقصى أشكال اكتماله في هذه الأعمال . وبذلك تأخذ الهيرمينوطيقا –عند ديلتاي- بعدا جديدا ، وتنصب على معنى أوسع من النص ، إنها تدل على فهم التجربة كما يفصح عنها –بشكل كامل –العمل الأدبي ، طالما أنه يتجسد من خلال وسيط مشترك هو اللغة التي يخرج بها من إطار الذاتية إلى الموضوعية "[25].

---

[23] Deilty welheim: Critique de la raison historique, édition du Cerf, Paris1992 ,p 09.

[24] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق،ص 25.

[25] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق،ص27 .

إن التجربة الذاتية للمؤلف تظهر بشكل موضوعي في التعبير الأدبي ، وهنا يحاول القارئ أو المفسر فهمها ومحاورتها لأن هنالك عاملا مشتركا بينهما وهي التي يسميها ديلتاي "تجربة الحياة " ، هذه التجربة تكون ذاتية عند القارئ وعن طريق اللغة وإمكانياتها يفتح المتلقي حوارا معها ، هدا الحوار يمكنه من النفاذ إلى أعماق النص الأدبي الذي يجسد نفاذا إلى التجربة الموضوعية المتجلية في الأدب، وبذلك يحصل الفهم وتقوم التأويلية بدورها في كشف أسرار الحياة والوجود الإنساني الروحي والتاريخي وبهذا يكون معنى الفهم قد تغير عند ديلتاي " من أن يكون عملية تعرف عقلية ، إلى أن يكون مواجهة تفهم فيها الحياة نفسها. الفهم- بهذا المعنى- هو الخصيصة المميزة للدراسات الإنسانية، بعكس العمليات العقلية التي تسعى إلى شرح الظواهر في العلوم الطبيعية..."[26] .

هناك أمر آخر ركز عليه ديلتاي كثيرا وهو البعد التاريخي للكائن الإنساني ودوره في التأسيس لنظرية التأويل ، حيث يرى ديلتاي أن الإنسان يقوم بجولة هيرمينوطيقية من خلال تعابير الحياة الثابتة التي تنتمي إلى الماضي ، بمعنى أننا عندما نفهم التجربة الموضوعية بالتجربة الذاتية بتوفر العامل المشترك وهو تجربة الحياة فنحن نقوم هنا بربط الماضي بالحاضر لوجود المشترك بينهما والتي يسميها ديلتاي بالتعابير الثابتة ، والفهم السليم للحاضر لا يأتي إلا بمعايشة الماضي من خلال النصوص التي تنتمي إلى ذلك الماضي. فكلما كانت درجة الفهم للماضي كبيرة كان استيعابنا لتجارب الحياة كبيرا وسليما ، وهنا يكون الحاضر تجربة ذاتية تحاول فهم الماضي الذي يعبر عن تجربة موضوعية مقيدة في النصوص التاريخية والأدبية ، هذا الربط الذي يقوم به ديلتاي بين الماضي و الحاضر لوجود مشترك بينهما وهو تجربة الحياة هو أساس الدائرة الهيرمينوطيقية لديه يقول نصر حامد أبو زيد:" إن المعنى –عند ديلتاي- يقوم على مجموعة من العلاقات . ونحن في العمل الأدبي نبدأ بتجربتنا الذاتية في لحظة معينة من التاريخ، تحدد لنا المعنى الذي نفهمه من العمل في هذه اللحظة من الزمن، ولكن تجربتنا نفسها تتغير وتكتسب أبعادا جديدة — من خلال الآفاق الجديدة من الاحتمالات التي يفتحها لنا العمل - قد تغير- مرة أخرى — من فهمنا للعمل نفسه. وهكذا ندور في دائرة هي الدائرة التأويلية "[27].

إن الحياة لا تعرف السكون و الثبات وهذه الخصائص تجعلها بعيدة كل البعد بان تطبق عليها مناهج العلوم الطبيعية ، وسر الحياة هو من نتاج حركة التاريخ لهذا ركز ديلتاي على البعد التاريخي في نظريته حول التأويل ، وهو الأمر الذي تجعله يتميز عن شلايرماخر ، و الإسهام الذي

---

[26] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق،ص30 .

[27] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص29.

قدمه ديلتاي في مجال الهيرمينوطيقية كان مهما جدا بالأخص الذين جاؤوا بعده يقول هشام الشرابي :" إن المساهمة الفكرية التي قدمها ديلتاي قد تكون في وضعه أسسا جديدة لمقاربتنا لإشكالية فهم التاريخ "[28].

3) التأويل عند مارتن هيدجر:

إن الأساس الذي تقوم عليه الهيرمينوطيقا عند هيدجر Heidegger (1889–1976) هو الفلسفة، لأن الهيرمينوطيقا تجاوزت مواضيعها القديمة ،وأصبحت تبحث في مسائل جديدة منها الوجود الإنساني وفي الكيفيات التي يفهم بها هذا الوجود ، والوجود مبحث من مباحث الفلسفة لهذا تقوم الهيرمينوطيقا عند هيدجر على أساس فلسفي . ومن الهموم المعرفية التي شغلت هيدجر هي البحث عن المنهج الذي يكشف عن الحياة من خلال الحياة نفسها بغية تفسير الوجود الإنساني يقول هيدجر:"إن الهيرمينوطيقا ليست دائرة مفرغة ،بالعكس إنها دائرة تخفي وراءها إمكانية وضعية لمعرفة الأصل ، وبموجب هذه الإمكانية يمكن للتأويل أن يفرض نفسه كفضاء لما هو وبالتالي يتحرر من سيطرة الحدوس والمصطلحات الشعبية ، وهذا الطابع العلمي في التأويل لا يكون إلا من خلال عالم الأشياء نفسها"[29] .

يعتبر هيدجر أن الهيرمينوطيقا هي الظاهرية ، لأن الشيء لا يفهم ولا يستوعب إلا عندما يتجلى وينكشف ، فنحن ندخل في مواجهة مع الشيء المتجلي قصد فهمه ، والوجود الإنساني ينمو ويتحدد ويكتمل في مواجهة الظاهر . عندما يقول هيدجر أن الوجود يتحدد من خلال مواجهة الظواهر هذا يدل على أن" الإنسان يمتلك العالم ، بمعنى أنه يعيش فيه ، ولا يدرك إلا من خلاله ،إنه يبدأ من خلال إدراك وجوده الذاتي إدراك العالم حين يكشف له العالم عن نفسه ، أو حين يسمح للأشياء أن تظهر .وظهور العالم و انكشافه إنما يكون من خلال اللغة (الكلام) " [30].إن التجربة الوجودية لا تنكشف ولا تتجلى إلا بفعل اللغة ، فنحن لا نستعمل اللغة ولا نتكلم بها وإنما اللغة هي التي تتكلم من خلالنا ، ويعتبر هيدجر أن اللغة هي مجال الفهم والتفسير وبذلك تكون تعبيرا عن الوجود يقول هيدجر:" اللغة مأوى حقيقة الوجود"[31].

---

[28] هشام شرابي، الفلسفة الوجودية والتاريخ: فلهلم ديلتاي،مجلة أوراق فلسفية،القاهرة، العدد السابع، ديسمبر2002،ص10.

[29] Martin Heidegger :être et temps ,édition du PUF , 1985,p132.

[30] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق،ص33.

[31] Martin Heidegger :Essais et conférence, Gallimard ;Paris , 1997 ;p 228.

د) الهيرمينوطيقا في الفلسفة الغربية المعاصرة:

1 - الهيرمينوطيقا عند جادامير Gadamer: (1900-2002)

لقد عاد جادامير إلى قراءة فكر شلايرماخر و ديلتاي و هيدجر الأمر الذي دفعه إلى طرح جملة من التساؤلات حول النتائج التي وصل إليها سابقيه في مجال الهيرمينوطيقا ، هذه التساؤلات قادت جادامير إلى إعادة صياغة مفهوم الفهم بشكل جديد دون التقليل من شأن أعمال هؤلاء الفلاسفة في هذا المجال مع مراجعة وتنقيح محاولاتهم في إيجاد منهجية للفهم ، وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنه استفاد من محاولاتهم برغم من أن غادامير يعتبر أن أعمال سابقيه لا تمثل إلا نظرة تقليدية في مجال الهيرمينوطيقا "الهيرمينوطيقا التقليدية التي تفهم أو ترتكز في فهمها على نشاطها التقني "[32]. وهنا يقر جادامير أن المنهج سواء تعلق بالعلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية لا يوصل إلى شيء جديد، لذلك فهو يتجاوز إطار المنهج لتحليل عملية الفهم نفسها ، هذا الأمر جسد المنطلق الأساسي الذي انطلق منه جادامير في تحليل مفهوم الحقيقة في ميدان النص والتاريخ والفلسفة. كما اشتغل جادامير على إيجاد معنى حقيقي للفن كظاهرة لها علاقة بالهيرمينوطيقا ،إذن عمل جادامير هو بحث عن المعنى والحقيقة اللذان حجبتهما العقلانية، ومنه يكون هذا البحث بحثا عن الدلالات وتنوعاتها وهو ما يسميه غادامير " فهم العالم التاريخي" [33] .

يقدم جادامير معنى للفن على أنه حقيقة لا تهدف إلى متعة جمالية وحسب ،بل الفن كما يقول جادامير:" تجل فريد للحقيقة التي تعد جزئيتها أمرا لا يمكن تجاوزه" [34]. من هنا يرفض جادامير لتصور الهيجلي للفن كونه يعبر عن الاتجاه المثالي الذي يحصر مهمة الفن في التعبير عن الفكرة ،كما يرفض جادامير التصور الكانطي الذي يحدد معنى الفن في شكل الفن الخالص ، كلا التصورين لم يستطيعا حصر المعنى الحقيقي للفن ومهمته حسب جادامير الأمر الذي سبب أزمة الإستطيقا في الفكر الأوروبي، الأمر الذي أدى إلى اغتراب الوعي الاستطيقي يقول جادامير في هذا الصدد :" فطالما كان ما يسمى بالفن الكلاسيكي هو موضع اهتمامنا ، فإن ما نتحدث عنه عندئذ هو إنتاج الأعمال التي لم يكن في الأصل ينظر إليها كفن. فعلى العكس من ذلك، كانت هذه الأشكال (الفنية) تلاقى داخل سياق ديني أو دنيوي باعتبارها زينة لحياة العلم المعاشة، وللحظات

---

[32] Hans George Gadamer : Vérité et méthode (les grandes lignes d'une herméneutique philosophique , édition du Seuil, P 127 .

[33] Hans George Gadamer : Vérité et méthode (les grandes lignes d'une herméneutique philosophique , édition du Seuil, Paris1996 ,p77

[34] هانز جيورج جادامير: التجلي الجميل ومقالات أخرى، تر: سعيد توفيق المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،د (ط و س)، ص122.

خاصة مثل العبادة، أو لتمثيل حاكم ما، وأشياء من هذا القبيل "[35]. يحدث الاغتراب aliénation حسب جادامير عندما ننظر إلى نظرة جمالية ونحصر غايته في الأبعاد الجمالية متجاهلين بذلك القيمة الإبداعية في الفن والرسالة التي يحملها أي عمل فني، فالفن ليس سلعة تعرض للبيع وليس بالأمر الذي ننتظر أن يقبح أو يستحسن، فالفن عند جادامير رسالة إبداعية تحمل معاني تبحث عمن يستنطقها بشكل جيد ، فالفن إبداع يريد أن يقول شيئا ما [*]، فلا يمكن أن نباعد بين العمل الفني والسياق الذي تحكم في عملية إبداعه ،ومعنى أخر لا يجب أن يكون الوعي الجمالي هو الأساس الذي نتقبل أو نرفض به الفن أو كما يسميه جادامير عالم التراث الفني يقول نصر حامد أبو زيد:" وهنا يعلن جادامير اتفاقه مع الاشتراكين في أن الفن مرتبط بالناس، ويرى أنها فكرة أصيلة . إنه يعني بها أن الفن يتضمن داخل إطاره الجمالي الشكلي حقيقة، هي المعنى الذي يدعيه الفن، إنه يحاول الرد على الجماليين الذين لا يرون للفن أي غاية خارج إطار المتعة الجمالية مؤكدا أن الفن- مثل الفلسفة والتاريخ- يتضمن نوعا من الحقيقة لا توجد إلا في غيره"[36].

إن الحقيقة في الفن تتمظهر من خلال وسيط مستقل ذاتيا يسمح للفنان من تحويل تجربته الفنية التي هي في الأصل تجربة وجودية إلى معطى ثابت،ولحظة إخراج هذه التجربة وتثبيتها يفتح المجال أمام الأجيال القادمة لفهمها وتأويلها وكشف معانيها ، وعندما تكشف معاني وحقائق هذا المعطى الثابت يكون قد أعطي حياة جديدة ، وبذلك تحدث عملية المشاركة والانصهار للأجيال الجديدة داخل هذا العمل الفني أو المعطى الثابت ، الأمر الذي يؤسس لعملية التلقي بين العمل الفني والمتلقي التي يسميها جادامير بالتواصلية ، هذه التواصلية عبارة عن مشاركة وجودية تقوم على الجدل بين الطرفين [**].ويذهب جادامير إلى أبعد من هذا عندما يجعل عملية التلقي هذه عملية تفتح المجال أمام المتلقي لفهم الفن أولا وفهم نفسه ثانيا ، لأنها مواجهة لعمل فني ليس بالغريب ولا بالجديد على أنفسنا كونه يعبر عن تجربة وجودية قد نشترك في حيثياتها عن طريق المؤانسة لعمق معانيها يقول نصر حامد أبو زيد:" إن عملية التلقي تفتح لنا عالما جديدا ،وتوسع- من ثم- أفق عالمنا وفهمنا لأنفسنا في نفس الوقت. إننا نرى العالم"في ضوء جديد" كما لو نراه للمرة الأولى. حتى الأشياء العادية و المألوفة في الحياة تظهر في ضوء جديد في العمل الفني. ومعنى ذلك أن العمل

---

[35] هانز جيورج جادامير: التجلي الجميل ومقالات أخرى، تر: سعيد توفيق المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،بدون ط وسنة، ص92.

[*] أنظر: جادامير ،فلسفة التأويل(الأصول،المبادئ،الأهداف)، تر: محمد شوقي الزين،الدار العربية للعلوم-منشورات الاختلاف- المركز الثقافي العربي، ط2 ، سنة2006، ص100.

[36] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق،ص ص 38- 39 .

[**] أنظر : Gadamer : Langage et vérité ; édition Gallimard ; Paris 1995 ,p81.

الفني ليس عالما منفصلا عن عالمنا الذاتي ، إننا في تلقي العمل الفني لا نواجه عالما جديدا وغريبا ، ننفصل فيه عن أنفسنا خارج الزمن ، أو ننفصل فيه عن غير الاستطيقي. إننا — على العكس — نكون أكثر حضورا. ونحقق فهما أعمق لأنفسنا... "[37] .

إن المهمة الأساسية للهيرمينوطيقا عند جادامير هي تجاوز حالات الاغتراب في الوعي الإنساني على اختلاف موضوعات هذا الوعي سواء كان الفن أو الدين أو التاريخ أو أي ظاهرة إنسانية أخرى ، يقول جادامير :" ...وفي الفن هو العمل على تجاوز اغتراب الوعي الجمالي الذي أصبح ميالا إلى عزل الجميل عن تجلياته في التاريخ والواقع..." [38]. ما يلاحظ على عمل جادامير في مجال الهيرمينوطيقا أنه قريب من عمل هيدجر في هدا المجال لأن كلاهما يعتبر أن عملية الفهم تقوم على أساس وجودي ، فلهذا يدعونا جادامير " أن نتعلم كيف ننصت لما يود الفن أن يقوله لنا، وسيكون علينا أن نقر بأن تعلم الإنصات للفن يعني التعالي على عملية التسطيح العام التي نكف فيها عن ملاحظة أي شيء ، وهي عملية قد آزرتها حضارة تستغني بشكل متزايد عن المنبهات القوية ... " [39].

2 _ التأويل عند بول ريكور : Paul Ricœur (1913-2005).

يعتبر بول ريكور من المفكرين المعاصرين الذين حاولوا إقامة نظرية موضوعية في التفسير ، وكان اهتمام ريكور منصبا حول تفسير الرموز ، و الرمز لا يقبل التفسير إلا إذا كان معبرا عنه باللغة ، "ومن ثم ينصب التفسير عنده على تفسير الرموز في النصوص اللغوية ، وهذه هي غاية الهيرمينوطيقا " [40]. الرمز عند ريكور بنية من الدلالة حيث يكون المعنى الأولي دالا على المعنى الثانوي أو المعنى المجازي، لذلك يفهم الباطني من خلال الظاهر،يقول بول ريكور واصفا الرمز:"الأساطير الكبرى التي تروي كيف دخل البشر إلى الإنسانية :كالأساطير الكوسمولوجية ، التراجيدية ،الآدامية والأروفية" [41]. إن عملية التفسير عند ريكور تنصب على النصوص وهذا بتفكيك معطياتها اللغوية ، ومن هنا حدد ريكور مهمة مزدوجة الهيرمينوطيقا ، تكمن الأولى في إعادة بناء حركية النص وأما الثانية فتحاول استرجاع قوة النشاط الأدبي، هذه المهمة المزدوجة للهيرمينوطيقا تجعل عمل ريكور يتوزع على جبهتين ، في الجبهة الأولى يقوم ريكور بدحض و

---

[37] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق،ص ص39- 40 .

[38] جادامير، التجلي الجميل، تر: سعيد توفيق ، المرجع السابق ، ص 32 .

[39] جادامير ، التجلي الجميل، تر : سعيد توفيق ، ص 121.

[40] نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق، ص 44.

[41] Paul Ricœur : Le confilt des interprétations ,édition du Seuil, Paris1969 , p20.

رفض اللاعقلانية في الفهم التي يعتبرها ضرب من ضروب الرومانسية الكاذبة التي تعتقد بوجود رابطة فطرية بين ذات القارئ وذات الكاتب ، أما في الجبهة الثانية فيقوم برفض عقلانية الشرح ورفض الفهم البنيوي للغة على أنها نظام مغلق ومستقل عن ذاتية القارئ والكاتب وهنا يؤكد ريكور على " أن الحدث اللغوي يتجلى في الجملة Prédication، هذه الجملة ليست مجموع كلماتها ، ولكنها كينونة مستقلة . إنها قد تشير إلى الحدث اللغوي ولكن هذا الحدث لا يفنى ويبقى في الجملة، و العلاقة بين المعنى والحدث اللغوي علاقة جدلية . إن اللغة لا تتكلم، ولكن الناس يتكلمون، والحدث اللغوي يشير في جانب منه إلى المتكلم ، وفي جانب منه إلى الكلام ، والعلاقة بينهما علاقة تأثير متبادل "[42] ، هذا التأثير المتبادل يأتي في صور التي تظهر في الكلام الذي يصنعه المتكلم عندما يقوم بالربط بين الإشارات اللغوية ، وهذا الربط بين الإشارات اللغوية هو الذي يؤدي في النهاية إلى صناعة النص اللغوي الذي يعتبره ريكور تثبيتا للكلام fixation ، ولهذا وجهة حضارية لأنه مستقل من حيث المعنى ، هذه الاستقلالية التي يتصف بها النص مهمة لعمل الهيرمينوطيقا وعليها يتحدد دور المفسر في الغور في مكمونات هذا النص من أجل تفكيكه الأمر الذي يؤدي في النهاية إلى تفسيره [*].

يتضح الآن أن المصار التي سلكته الهيرمينوطيقا بدءا من المحدثين كشلايرماخر وديلتاي وهيدجر وصولا إلى المعاصرين أمثال جاك دريدا و جادامير وبول ريكور قد تغير من حيث المنهج والموضوع ، فانتقلت الهيرمينوطيقا من مجال تفسير النصوص الدينية إلى تفسير كل النصوص على اختلاف أشكالها ، الأمر الذي ساعد على فهم وتحليل الوجود الإنساني من خلال مساءلة الهيرمينوطيقا لتجارب الآخرين عن طريق بناء "حوار هيرمينوطيقي"[43] كما يسميه جادامير .

---

[42] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق،ص 46 .

[*] أنظر: Paul Ricœur : De L'interprétation ;essai sur Freud, édition du Seuil, Paris1965,p13

[43] Gadamer :Vérité et méthode ,Seuil, pp 406 - 410.

4 – الفلسفة الإسلامية والتأويل:

أ) تحديد مفهوم التأويل:

لقد اهتم العلماء العرب والمسلمون بالتأويل والنصوص الإسلامية شاهدة على هذا ، وكلمة التأويل من الكلمات التي تداولها اللسان العربي ، وقبل الولوج في معرفة تاريخ التأويل في الثقافة الإسلامية لابد من تحديد تعريف التأويل على المستوى اللغوي والاصطلاحي ثم الفلسفي.

1) التعريف اللغوي:

إن كلمة التأويل مشتقة من الفعل الثلاثي : أول،تأول، التأويل ، والتأويل في اللغة العربية يأخذ معاني كثيرة تتحدد بحسب توظيفها في الجملة منها:

أَوَلَ : الأَوْلُ ويأخذ معنى الرجوع ،أُلْتُ عن الشيء بمعنى ارتددت ، وعندما نقول رجع فلان يمكن تعويض كلمة رجع ب:آل فلان ، وهنا قالت العرب قديما : طبخت النبيذ حتى آل إلى الثلث [44].

أَوَلَ الكلام و تَأَوَلَهُ :معناه دبره وقدره ثم تَأَوَلَهُ ويعني هذا تفسيره ، التأويل هو فك الغموض واعتبار الرؤيا [45].

أَوَلَ الحكم إلى أهله : أي أرجعه ورده إليهم ، وقال الأعشى:"أَؤُولُ الحكم إلى أهله" [46].

الإِيالة: هي السياسة، يقال :"آل الأَمير رعيته إِيالاً أي ساسها وأحسن رعايتها "[47] .

2) التعريف الاصطلاحي:

التأويل عند أهل الاصطلاح لا يعتبر علما قائما بنفسه ، فالتأويل عندهم يتبع عملية التفسير يقول ابن جزي:" التأويل تصفية الظاهر و الباطن"[48] .

---

[44] ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الصادر للطباعة والنشر،بيروت، ط1،سنة1997 ، مج1، ص133.

[45] ابن منظور، المرجع السابق، ص 133.

[46] أبي الحسن ،أحمد بن زكريا ، معجم بن زكريا، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل ،بيروت، مج1، بدون طبعة،سنة1999،ص159.

[47] الرازي، محمد بن أبي بكر ، مختار الصحاح ، تح: محمود خاطر ،مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، سنة1995،ص 211.

التأويل هو عملية استخراج المعاني التي تتضمنها النصوص القرآنية يقول فاروق النبهان:" إن التأويل هو تفسير إشارات واستلهام معان من مفردات وحوادث ووقائع ، مما لا يخضع للمعايير التفسيرية المحكمة التي لا يملك المفسر فيها حق الخروج عن مقتضى الدلالات اللغوية ..."[49].

والتأويل عمل العقلي فيما يرى الزركشي يهدف إلى معرفة " علة نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها ، ثم ترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها ، وناسخها ومنسوخها ، خاصها وعامها ، مطلقها ومقيدها ،ومجملها ومفسرها. وزاد قوم: علم حلالها وحرامها ووعدها ووعيدها ، أمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها ، وهذا الذي منع فيه القول بالرأي "[50].

3) التعريف الفلسفي:

التأويل عند ابن رشد هو من اختصاص الفلاسفة وليس من اختصاص المتكلمين أو الفقهاء ، وهو يعني:" إخراج بعض الجوانب الظاهرية للشريعة التي تتناقض مع العقل من دلالات اللفظية إلى دلالات مجازية"[51].

ب) جذور التأويل الإسلامي :

لقد كان العرب يعيشون في شبه الجزيرة العربية وما جاورها وكان النظام القبلي هو المسيطر والسائد عندهم ، وطبيعة هذا النظام كانت تحتم عليهم الدخول في حروب و صراعات أحيانا من أجل الماء والقوت وأحيانا أخرى من أجل أسباب تافهة ، كانت هذه القبائل قد شارفت على النهاية بفعل تلك الصراعات الدامية يقول عباس محمد العقاد:" كان عالما متداعيا قد شارف النهاية ...خلاصة ما يقال فيه إنه عالم فقد العقيدة كما فقد النظام" [52] ، هذا الوضع تغير بمجيء الإسلام ، وبمبعث الرسول الكريم محمد (ص) تغيرت الكثير من الأمور في ذلك المجتمع الجاهلي ، تغيرت المفاهيم الدينية لتغير معها النظام الاجتماعي و الثقافي، و التغيير كان الهدف الرئيسي للرسالة المحمدية وهذا ما تدل عليه كثير النصوص القرآنية ، لقد استمرت الدعوة المحمدية و امتدت على ثلاثة وعشرين سنة تغيرت فيها ملامح شبه الجزيرة العربية و العالم لاحقا بعد الفتوحات الإسلامية أو المد

---

[48] ابن جزي ، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الكتب العلمية ، بيروت، ج1، بدون طبعة، سنة1995،ص10.

[49] النبهان ،محمد فاروق، مقدمة في الدراسات القرآنية ، طبعة وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، المغرب، سنة 1995، ص ص102-103.

[50] الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن ،مج 3 ،مكتبة دار التراث ، القاهرة ، ط 3 ،سنة 1984 .

[51] حمانة، البخاري، تأملات في الدنيا والدين ، دار القدس العربي ، الجزائر ، ط1 ، 2012 ،ص 373.

[52] العقاد، عباس محمد، عبقرية محمد، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة، د(ط س) ،ص11.

الإسلامي كما يسميه البعض . لقد كان القرآن الكريم هو مصدر التشريع الأول و يأتي بعده الحديث النبوي الشريف كمصدر ثان للتشريع وظيفته شرح القرآن وتفصيل القضايا التي كانت تنزل في شكل مجمل. مع وفاة النبي (ص) واجهت الأمة الإسلامية فراغا روحيا وتشريعيا. الأمر الذي يقتضي وجود آليات أخرى تقوم بحل القضايا الجديدة التي قد تواجه هذا المجتمع الفتي، ولعل مشكلة التشريع هذه كانت سببا فاعلا في ظهور التفسير والتأويل.

تعتبر مشكلة الخلافة من بين المشاكل الأولى التي طرحت على المجتمع الإسلامي ، لقد أدت الخلافات حول طريقة اختيار الخليفة إلى تمزيق المجتمع الذي كابد النبي(ص) الكثير من أجل بنائه، مشكلة الخلافة حركت رجال السياسة ورجال الدين معهم من أجل امتلاك سلطة النص لأن من يمتلك النص يمتلك السلطة ، ومن هنا تحرك التأويل لدى المسلمين فظهر التأويل ذو المنحى السياسي وظيفته صناعة السلطة لرجل السياسة، وظهر كذلك التأويل الفلسفي الذي اشتغل به المعتزلة ، كما ظهر التأويل الباطني الذي عرف به رجال التصوف.

1– التأويل في القرآن :

عند البحث عن تحديد معنى التأويل في القرآن هناك مشكلة تواجهنا ، وهي مشكلة المصطلحات، وهذه المشكلة المسؤول عنها بطبيعة الحال هو التأويل .يأخذ التأويل في القرآن معنى التحقق والتجسد ، لذلك نجد أن دال أو كلمة التأويل لها علاقة دلالية وطيدة في القرآن الكريم مع الدوال أو الكلمات التالية :الأحلام ، الرؤيا ، الأحاديث. الحلم والرؤيا والحديث هي الكلمات التي تطلب بدورها أو تستدعي دوال أخري هي : التأويل ، التعبير والتفسير ، يقول نصر حامد أبو زيد:" ثمة علاقة ارتباط دلالي بين هاتين المجموعتين من الكلمات بحيث يمكن أن تستدعي إحدى الكلمات في كل مجموعة الكلمات الثلاثة المكونة للمجموعة الأخرى"[53].

وعند القول أن معنى التأويل في القرآن يعني التحقق والتجسد فهي الحقيقة التي يعكسها القرآن في الكثير من المواضع والقصص. ولعل سورة يوسف خير دليل على هذا. وهي السورة التي تروي الكيفية التي تحققت بها رؤيا يوسف يقول تعالى:" يا آبت إني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر لي ساجدين " (يوسف الآية: 04) ، إنها رؤيا يوسف التي تحققت بعد أن أصبح عزيز مصر وجاءه أبواه وإخوته الأحد عشر وجروا له سجدا يقول تعالى :" وخروا له سجدا وقال

[53] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 160.

يا أبت هذا تأويل رؤياى من فبل قد جعلها ربي حقا " (يوسف الآية : 100). وبهذا تكون رؤيا يوسف قد تحققت عمليا وتجسدت فعليا .

ويلاحظ أيضا في سورة يوسف أن الله تعالى خص نبيه يوسف ببعض من الغيب ، الأمر الذي مكنه من الإخبار وتعبير الرؤيا وخاصة رؤيا الملك. والقرآن الكريم في هذه السورة يمدح يوسف بهذه الخاصية يقول تعالى: " وكذلك مكنا ليوسف في الأرض ولنعلمه من تأويل الأحاديث" وقوله تعالى أيضا في نفس السورة :" ربي قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث " (يوسف الآية : 21 و101).

هذا النوع من التحقق والتجسد هو خاص بالجانب الدنيوي ، ومعنى التأويل لا يقف عند حدود الإخبار التي تقف عندها سورة يوسف بل يتعداها إلى ما يسمى بالتأويل في غيب الآخرة، وهنا يكون الحديث عن البعث والحساب. والإخبار عن الآخرة هو ما تجسده الكثير من الآيات في القرآن الكريم ، لكن القدرة على إدراك هذا العالم تفوق إدراكات البشر وخيالهم عاجز عن تصور هذا العالم كونه سجين العالم المادي. فالإنسان عاجز عن معرفة هذا العالم الميتافيزيقي ، وما يعرفه عنه هو ما جاء به القرآن الكريم.

إن الحديث عن الغيب أمر غير مرغوب فيه بل منفر منه في القرآن الكريم ، وهو الأمر الذي لا يجب نسبه إلى الرسول (ص) ، ذلك أن الكثير من الأفاقين أسندوا الكثير من الأكاذيب إلى الرسول في هذا المجال .

إن القرآن الكريم قد أخبر عن العالم الأخروي إخبارا بالمجاز (الأسلوب المجازي) قصد تقريب الصورة للعقل البشري بما يتوافق وقدراته الإدراكية والعقلية ، والإخبار عن الآخرة بهذا الأسلوب يقع في دائرة ما يسمى بالمتشابهات ذلك أن هناك أمور أخرى تقع في دائرة ما يسمى بالمحكمات .في القرآن الكريم آيات يمكن القول على أسلوبها أنه أسلوب تقريري علمي قاطع وهو ما يسمى بالمحكم ، وهذا

النوع من الآيات خاص بمجال التشريع . وهناك آيات يمكن القول على أسلوبها على أنه أسلوب تصويري مجازي يسمى المتشابه ، وهذا النوع من الآيات هو الذي يتحدث عن ما هو غيبي أي خارج نطاق الخبرة الإدراكية للإنسان .

هذا التصور المجازي للآخرة هو الذي سيتحقق ويتجسد يوم القيامة عندما ننتقل من عالمنا هذا إلى عالم الآخرة حيث نكون مزودين بالإمكانيات التي تمكننا من إدراك عالم الآخرة يقول الله سبحانه تعالى : " لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد" (سورة ق الآية: 22). وعليه يصبح تأويل المتشابه تأويلا فتنيا غير مرغوب فيه، وتأويل المحكم من تخصص أهل العلم لقوله تعالى:"هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون كل من عند ربنا " (سورة آل عمران الآية : 07)، على الرغم من أن تأويل المتشابهات المقصود بها في هذه الآية :" الحروف المقطعة في أوائل السور ، وأن الآية وردت مورد الذم و الاستهجان لبعض اليهود الذين توهموا أن هذه الحروف تدل – بحساب الجمل الذي يقابل فيه كل حرف من حروف اللغة عددا حسابيا – على مدة نبوة محمد وسيادة الدين الذي يدعوا إليه " [54] .

ومنه تكون مسألة المحكم والمتشابه من بين المسائل التي ارتبط بها التأويل على غرار الخلافات السياسية التي عرفتها الأمة الإسلامية في بواكيرها ، فالخلاف حول المحكم والمتشابه ارتبط بزمن النزول الذي خصبه جدل الرسول مع أهل الكتاب الذين كان هدفهم الوحيد هو التشكيك في الرسالة المحمدية .

2- التأويل عند المعتزلة :

لمعرفة التأويل عند المعتزلة يجب الرجوع إلى الظروف التي ساهمت في ظهور هذا الفكر .إن ظهور الفكر الاعتزالي كان نتاج عوامل داخلية وخارجية ، الظروف الداخلية تتلخص في الأوضاع الاقتصادية، الاجتماعية و السياسية، وهنا يمكن القول أن مشكلة الخلافة من الناحية السياسية لعبت دورا بالغ الأهمية في تأطير الفكر الاعتزالي، أما الظروف الخارجية فيقصد بها الدور الذي لعبته الفلسفة اليونانية في تخصيب

---

[54] نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة ،ص168.

انظر : الطبري ،محمد بن جرير ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء الأول ، تحقيق:محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة،ط1 ،1960،ص106.

بذور العقلانية في الثقافة الإسلامية. يقوم الفكر الاعتزالي على خمسة مبادئ هي:مبدأ التوحيد، مبدأ العدل، مبدأ الوعد والوعيد، مبدأ المترلة بين المترلتين، مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إن مبدأ العدل يتضمن كل المبادئ الأخرى عدا التوحيد ، لهذا يمكن حصر مبادئ المعتزلة في مبدأين هما التوحيد والعدل. وتجدر الإشارة هنا إلى أن واصل بن عطاء خالف أستاذه الحسن البصري بسبب القول بمبدأ المترلة بين المترلتين ولهذا الاختلاف أسبابه، وتعود إلى الفتنة التي أسفرت عن مقتل الخليفة عثمان بن عفان وبداية صراع سياسي وعسكري غذته الفرق الدينية والطوائف السياسية التي كانت تسعى للوصول إلى الخلافة.لقد أدى مقتل عثمان بن عفان على يد ثوار مصر(عبد الله بن سبأ) إلى الخروج عن الخليفة وتكون بذلك ظروف الفتنة هي التي حددت القوى المشاركة فيها.

تميزت سياسة عثمان بن عفان بالموالاة و المجاملة لأقاربه الأمر الذي دفع بالكثير من الصحابة إلى مناهضة سياسته ، الأمر الذي دفع به إلى نفيهم ليتحول المناهض إلى معارض و بالأخص عندما سمح عثمان بن عفان لأعلام قريش" أن يتملكوا الضياع ويشيدوا القصور في الولايات الإسلامية المفتوحة كالعراق والشام ومصر ، كما سمح لهم أن يستبدلوا بأملاكهم في الحجاز أملاكاً في تلك الأمصار" [55]، بهذه السياسة يكون عثمان بن عفان قد مركز قوة مساندة له من جهة ، ومن الجهة الأخرى صنع قوة مناهضة له ، ومنه بدأ سخط المسلمين في الكوفة والبصرة ومصر على هذه السياسة ، "وقد كان من شأن سياسته الاقتصادية المتساهلة ، وتهاونه مع أقاربه ، أن تكونت طبقة من الأرستقراطية الدينية والقريشية في مقابل أهل الأمصار والفقراء المقاتلين الذين وقع عليهم الغبن على يد ولاة عثمان وحكامه " [56].لقد تمخض عن هذا الأمر وجود قوى مناهضة لعثمان بن عفان هي كالتالي:

أهل البصرة يريدون تولية الزبير.

أهل الكوفة يريدون تولية طلحة .

أهل مصر يسعون لتولية علي بن أبي طالب (عبد الله بن سبأ).

أهل الشام قوى مساندة لعثمان (معاوية بن أبي سفيان).

دخلت هذه القوى السياسية في حرب ضد عثمان عدا قوات معاوية التي وقفت ترقب ما ستسفر عنه هذه الحرب التي انتهت إلى مقتل عثمان بن عفان من جهة ، ومن الجهة الأخرى

---

[55] حسن ، إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام السياسي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، ط7 ، سنة1963، ص357.

[56] نصر حامد أبو زيد ، الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة) ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ،ط5، سنة 2003 ، ص 13.

استمرت الحرب بين قوات عبد الله بن سبأ و طلحة والزبير دون تدخل معاوية في هذه الحرب ، بل اكتفى بالمساندة الكلامية لطلحة والزبير، ونجحت هذه في فرض علي بن أبي طالب خليفة للمسلمين ، استطاعت هذه الحرب أن تكسر إجماع المسلمين بتحريكها للضغائن القديمة التي قضى عليها النبي (ص)، وجعلت ذلك الرعيل الأول من الصحابة يتقاتلون فيما بينهم ،من أجل الخلافة ، ذلك الرعيل الذي كان سباقا يوما في إعلاء كلمة الله .وبعد فرض علي بن أبي طالب خليفة تحركت قوات معاوية مناصبةً لعلي ، و مطالبةً بدم عثمان بن عفان ، دم الخليفة المقتول هي الذريعة الوهمية التي لبسها معاوية من أجل تحقيق غايته في الوصول إلى الخلافة. وفي خضم هذا الصراع الدموي هناك فئة لم تشارك فيه و اعتزلت هذه الحرب كسعد بن أبي وقاس و عبد الله بن عمر وغيرهم من الذين تحججوا بحديث النبي (ص):" ستكون فتنة ، القاعد فيها خير من الماشي ، والماشي فيها خير من الساعي إليها ، إلا إذا نزلت أو وقعت فمن كان له ابل فليلتحق بإبله، ومن كان له غنم فيلحق بغنمه، ومن كان له أرض فيلحق بأرضه" [57]، هذه الفئة التي اعتزلت الحرب تأخذ اسم المرجئة، وبذلك ظهرت قوى جديدة هي: العلويين ، الأمويين و القاعدون (المرجئة أو المعتزلة)، وبعد عملية التحكيم التي جرت بين علي ومعاوية انقسمت القوى المساندة لعلي إلى: الشيعة و الخوارج.

هذا الانقسام الذي حصل في الكيان العسكري للقوات المساندة لعلي بن أبي طالب أدى لاحقا إلى حسم الأمر لمعاوية يقول نصر حامد أبو زيد:" وكان من شأن هذا الانقسام – بمستوييه العسكري والفكري – أن ينتهي إلى انتصار الأمويين ، واستيلائهم على السلطة وانفرادهم بها ، وتنازل الحسن بن علي لمعاوية عن حقه في الخلافة ، وتنازل بالتالي عن حقوق كل القوى التي كانت تقف خلف أبيه وتسانده . وكان هذا الاستسلام من جانب الزعامة الأساسية يعني التسليم بسلطان الأمويين المطلق في كافة الولايات الإسلامية" [58]. سمح هذا الاستسلام بعودة الأرستقراطية وانتصارها من جديد ، هذه الأرستقراطية التي حاربها النبي(ص) منذ مبعثه إلى غاية وفاته.

إن الصراع السياسي والعسكري ضد الأمويين وأفكار المرجئة بقيا مستمرا ومتسلحا بالفكر الديني الذي يعتبر بالنص القرآني إما بالإخلاص له أو بالابتعاد عنه ، وهنا كان التأويل هو السبيل الوحيد الذي انتهجته الفرق الدينية والطوائف السياسية في تبرير مواقفها الساعية إلى السلطة ، و الاعتبار بالنص سعي لامتلاك سلطته الرمزية. فكل الفرق الدينية كانت تمتلك العلماء في المجال الديني مهمتهم التقنين لرجال السياسة ، لذلك تجد الفرق الدينية بعضها يثبت الخلافة لفلان و

---

[57] أحمد أمين ، فجر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، ط5، سنة 1963،ص 333.

[58] نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق،ص 15.

الأخرى تنكرها عليه وتثبتها لغيره وهكذا دواليك يقول أبو الحسن الأشعري:" والخوارج بأسرها يثبتون إمامة أبي بكر وعمر، وينكرون إمامة عثمان – رضوان الله عليهم – في وقت الأحداث التي نُقِم عليه من أجلها، ويقولون بإمامة علي قبل أن يحكم ، وينكرون إمامته لَما أجاب إلى التحكيم ، ويكفرون معاوية وعمرو بن العاص وأبا موسى الأشعري ، ويرون أن الإمامة في قريش وغيرهم إذا كان القائم بها مستحقا لذلك، ولا يرون إمامة الجائر" [59] .

لقد استمر الخوارج في مناهضة الأمويين و امتد هذا العمل على فترات تاريخية طويلة و اتخذ أشكالا متعددة كاعتماده على التأويل، وفي المقابل كانت المرجئة بعلمائها يشغلون لحساب حزب الأمويين معتمدين في ذلك على التأويل كونهم لا يتفقون مع الخوارج في مسألة تكفير معاوية ، التأويل والكفر والإيمان من بين المسائل التي خاضت فيها المرجئة ، هذه الفرقة تجعل فارقا بين الإيمان والعمل ،بل إن الإيمان لديهم هو التصديق بالله دون العمل ، فلا بأس بحاكم مؤمن حتى ولو كان ظالما ،هذا النوع من التأويل جعلهم يحصلون على مباركة الأمويين لأنهم بهذا يبررون كل أنواع الظلم التي كانت سائدة في حكم الأمويين، لقد عملت" المرجئة أيضاً على تأويل آيات الوعيد الواردة في القرآن الكريم على أساس أن فيها استثناء مضمرا، أو أنها خاص وردت مورد العام. وهو مسلك تبريري يفتح الباب على مصراعيه للمظالم والمفاسد، ما دام الإيمان هو التصديق بالقلب أو إقرار باللسان دون العمل، وما دام باب الغفران مفتوحا بلا حدود ولا ضوابط" [60] ، لقد وجد الأمويون في خنوع وصمت المرجئة القوة الضاربة لتبرير ظلمهم وتعسفهم ، لكن الكثير من الدراسات التاريخية أثبتت أن المرجئة لم يرضوا بتلك الانتهاكات التي كان يقوم بها الأمويون ، ولكنهم واجهوا الأمر بالصمت، على اعتبار أن كل شيء في هذا الكون خاضع لإرادة الله تعالى ومشيئته ، وهذا الأمر ركز عليه الأمويون كثيرا بزعمهم أن حكمهم كان بإرادة الله ، وإرادة الله لا يمكن أن تحاربها إرادة الإنسان ، هذا التبرير مستقى من تأويلات القدرية والجبرية التي ترى:"إن الله قد حكم أزلا أن تصل هذه الأسرة إلى الحكم وأن ما يعملون ليس إلا أثراً أو نتيجة لقدر إلهي مُحكَم"[61] ، و مع تزايد ظلم الأمويين كان لزاما على المرجئة أن تغير من مبادئها وتغير موقفها من الأمويين وسياستهم اتجاه الرعية ، فأصبح للمرجئة لاحقا دورٌ إيجابي من خلال ثورتهم على الأمويين،كما أن موضوعاتهم الدينية تهذبت وطرأ عليها تغيير يقول البغدادي في هذا الصدد :"

---

[59] الأشعري أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد ،مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د(ط) ، سنة 1970، ص 420.

[60] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق ، ص 16.

[61] جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام ،تر: محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكاتب المصري ، القاهرة ،بدون طبعة ، سنة 1942، ص 86.

والمرجئة ثلاثة أصناف، صنف منهم قال بالإرجاء في الإيمان وبالقدر على مذاهب القدرية والمعتزلة، كغيلان وأبي شمر ، ومحمد بن شيب البصري... وصنف منهم قالوا بالإرجاء في الإيمان ، وبالجبر في الأعمال على مذهب جهم بن صفوان ، فهم إذا من جملة الجهمية ، والصنف الثالث منهم خارجون عن الجبرية و القدرية " [62].

اللافت للانتباه في هذه المرحلة ذلك النوع من التأويل الذي ذهب إليه عبد الله بن سبأ حينما قال بأن علي بن أبي طالب لم يمت بل صعد إلى السماء و أنه سيترل لمحاربة أعدائه والثأر منهم ، وهو بهذا يضيف على كذب اليهود والنصارى على قتل عيسى كذب الخوارج عند قولها قتل علي " إني لأعجب ممن يقول برجعة عيسى ولا يقول برجعة محمد" [63] ، معتمدا في ذلك على تأويل الآية 28 و الآية 85 من سورة القصص (إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد) . هذه الأفكار التي تبناها عبد الله بن سبأ لا تخفي ذلك التأثير الذي مارسته الأفكار اليهودية و المسيحية، وخاصة تلك المتعلقة بالبعث والتأليه ، هذه الأفكار التي اعتقدت بها الشعوب الآرية القديمة وجدت في الأرض العربية و الإسلامية لاحقا من يخصبها ويحييها، ونقصد بها الفكر الشيعي الذي يعتقد بفكرة العودة وبالأخص عودة النبي إيليا ، هذه

الأفكار الشيعية مع المؤثرات اليهودية و المسيحية ساهمت في تفكيك تلك الروابط الاجتماعية بين المسلمين ، وبذلك أخلت بأركان هذه المجتمعات محاولة بذلك ضرب الإسلام في أصوله والتشكيك في صدق النبوة ، ولا يبدوا الصراع هنا صراعا سياسيا وعسكريا فحسب ، بل هو صراع تأويلي وجد في مهارة أئمة الشيعة والمرجئة والخوارج ما يغذيه ويعطيه القوة لممارسة فعله الحضاري، كونه إنتاجٌ للأفكار السياسية والاقتصادية التي كانت تظهر تجلياها في المجتمعات التي مارست التأويل.

لقد توقفت مناهضة الشيعة لمعاوية لبعض الوقت وبعد محاولة هذا الأخير أخذ البيعة لابنه نهضت الشيعة من جديد، الأمر الذي لم يصمت عليه الأمويين وذلك بمقاومة الشيعة وتوجيه ضربات كبيرة لها،كمذبحة كربلاء ، لتنقسم الشيعة هي الأخرى إلى ثلاثة فرق وهي: الغالبة ، الإمامة و الزيدية.

الغالبة: يعتبر عبد الله بن سبأ مؤسسها وسميت كذلك لمغالاة بن سبأ في علي حتى ألهه .

---

[62] البغدادي ، أبو منصور عبد القادر بن طاهر التميمي ، الفرق بين الفرق ، تحق: محمد محيي الدين عبد الحميد ، مكتبة محمد علي صبيح ، د (ط) وسنة ،ص 202.

[63] حسن إبراهيم حسن، المرجع السابق، ص ص 358- 359.

الإمامية: يعتبر المختار بن عبيد مؤسسها الذي دعا لمحمد بن حنيفة (الكيسانية) .

الزيدية : تنسب إلى زيد بن علي زين العابدين .

لقد حصل نوع من التوافق أو الاتفاق بين فكر الشيعة الزيدية والمعتزلة ، لأن أفكار الزيدية عرفت بنوع من التوازن بحيث أنه من تلك الأفكار المغالية كتلك التي عرفت بها السبئية والكيسانية ، ولعل هذا التوازن الذي عرف به فكر الزيدية كان أحد الأسباب التي جعلت مثل هذا الإتفاق يحصل بينها وبين المعتزلة ، كمل أن فوحان رائحة الظلم كان من بين الأسباب الداعية إلى ذلك ، لقد بدأ انقشاع الضباب في عهد الملك بن مروان الذي عرف بسياسته الظالمة على الموالي وعامة الناس يقول نصر حامد أبو زيد:" يُعد عصر عبد الملك بن مروان (65-76هجري) عصر العواصف التي ملأت كل مدة خلافته تقريبا" [64] ، في هذه الفترة ولد هذا الإتفاق بين الزيدية والمعتزلة ليحارب الظلم والتعسف وإزالة الجبر و القدر . وبثورة المعتزلة فقد الأمويين تلك السلطة الرمزية للنص التي كان يصنعها تأويل المرجئة أو المعتزلة لاحقا ، هذا النوع من التحالف الذي كان بين رجل الدين ورجل السياسة هو أشبه بذلك التحالف

الذي عرفته أوروبا بين رجال السياسة وآباء الكنيسة،. كل هذه الظروف التي ذكرت سابقا كانت من أهم العوامل الداخلية الأساسية التي ساهمت في ظهور الفكر الاعتزالي ، ويعد الحسن البصري وواصل بن عطاء و عمرو بن عبيد من أهم مؤسسي هذا الفكر. ومن أهم المسائل التي حركها المعتزلة في خضم ذلك الصراع السياسي والعسكري هي مسألة القدر و الجبر، هذه المسائل هي التي تعلل بها الأمويون لتبرير مآربهم السلطوية و الدنيوية ، لكن الحسن البصري عدل من هذه المسائل عندما استفحل ظلم الأمويين ، ومن المسائل التي عدل فيها البصري مسألة القدر والجبر حينما قال:" كل المعاصي بقضاء وقدر إلا معاصي " [65]، وسبب هذا التعديل هو عدم نفي قدرة الله أو الانتقاص منها، لتنفى بهذا التعديل صفة الشر والظلم عن الله وتثبت قدرة العبد واستطاعته على فعل الشر واجتراح الظلم، الصفات التي ألحقت بالله إثر التأويلات السابقة، و بهذا التعديل الجديد أو التأويل ضربت القاعدة التي كان الأمويون يتحججون بها لأن هذا التعديل يجعل من العقاب ضرورة ملحة عند الله ، واعتمد البصري في هذا التعديل على تأويل آي القرآن الكريم التي تلتقي مع هذا المقصد الذي ذهبت إليه المعتزلة في هذا المبدأ ، وطبيعة الحال سيكون الارتكاز هنا على آيات التي

---

[64] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص 27.

[65] عبد الجبار، القاضي أبو الحسن الأسد آبادي، فرق وطبقات المعتزلة، تحق: علي سامي النشار و عصام الدين محمد علي ، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، مصر، د (ط) ، سنة 1972 ،ص24.

يوهم نصها الحرفي مناهضة هذا المبدأ يقول نصر حامد أبو زيد:" وننتهي من ذلك إلى القول أن القول بالقدر وبمسؤولية الإنسان عن فعله كان سلاحا فكريا و عقائديا ضد تستر الأمويين وراء مبدأ الجبر لتبرير أعمالهم، وقد. وقد رفع لواء هذا المبدأ مفكرون دفعوا حياتهم ثمنا له،وتحرج متأخرو الصحابة والتابعون من القول به لما يوهمه من انتقاص للقدرة الإلهية، وظل الأمر كذلك حتى عدل الحسن البصري من صياغة هذا المبدأ بما يتلاءم مع الإيمان المطلق بقدرة الله ومشيئته اللانهائية .وكان الذي دفع الحسن إلى ذلك هو انكشاف البعد السياسي لمقولة "الجبر" في عهد عبد الملك بن مروان"[66] .

كان هذا في المجمل عن الظروف الداخلية التي أسهمت في ظهور فكر المعتزلة ، أما عن الظروف الخارجية فتتلخص في الدور الذي لعبته الفلسفة اليونانية ، فالعامل الخارجي هو الذي خصب أفكار المعتزلة وجعلها ترتكز على فاعلية العقل ، لأن الفكر الاعتزالي في بداية الأمر كان فكرا ملتزما بالنص وحدوده ، ونقصد بالنص هنا القرآن الكريم والحديث النبوي، إذن الاحتكاك بالفلسفة اليونانية كان مهما بالنسبة للمعتزلة لأنه ساعدهم في توسيع الدائرة المنهجية وطرق الاستدلال لديهم ، ويعود الفضل في هذه الاستفادة من المناهج العقلية اليونانية إلى أبي الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام. ومن هنا بدأ تمجيد العقل عند المعتزلة، لهذا الاحتكاك بالفكر مبررات هامة كون أن المعتزلة كانت تنبذ تلك الأفكار التي تقول أن العرب شعب بدوي وهمجي ونقصد بها الأفكار الفارسية، فالفرق بين الشعوب ليس العرق ولا النسب، بل هو العقل.

ما هي القضايا التي خاضت فيها المعتزلة ووظف فيها التأويل ؟

من أهم الموضوعات التي خاض فيها المعتزلة ووظف فيها التأويل ما يلي:

أ) نفي أفكار الجبرية التي ترى أن أفعال الإنسان قضاء وقدر ، لأن هذا الأمر ينفي صفة العدل على الله تعالى وتلحق به صفة الظلم. لقد ناقشت المعتزلة هذا الأمر انطلاقا من مبدأي التوحيد والعدل، فالإيمان بالله يقتضي معرفته ويقتضي بالضرورة فعل التوحيد وهذا ما يراه النظار:" أن الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذي آفة ... فالواصف لله بالقدرة عليهما قد وصفه بأنه جسم ذو آفة، لأن القادر على شيء غير محال وقوعه منه فلو وقعا منه لدل وقوعهما منه على أنه

[66] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق،ص 32 .

جسم ذو آفة" (67) . معنى الذي يريد أن يوضحه النظار هو خيرية الله المطلقة، وهذا ما ذهب إليه الجاحظ كذلك ،على اعتبار أن المعرفة التي تنبع من عقل الإنسان تحدد له ضرورات الحياة ، وعندما تحدد هذه الضرورات يتحدد معها الوجود الإنساني ، وعن طريق العقل المستطيع للمعرفة يتمكن الإنسان من التمييز بين الضار والنافع ، وبذلك يسلك طريقه نحو السعادة فينتقل الإنسان يقول الجاحظ: "من معرفة الحواس إلى معرفة العقول ، ومن معرفة الرؤية من الغاية إلى الغاية، حتى لا يرضى من العلم والعمل إلا بما أداه إلى الثواب الدائم ونجاه من العقاب الدائم" (68) . يشيد الجاحظ في هذا القول بالدور الهام الذي يلعبه العقل في الاختيار بين الممكنات.

ب) العقل أسبق من الشرع ، لقد تأصلت هذه الفكرة عند المعتزلة ، وهم يعتبرون أن الدليل السمعي تابع للدليل العقلي، بمعنى أن أدلة العقل هي أدلة أصلية أما الشرعية فهي أدلة فرعية، يقول القاضي عبد الجبار في هذا الصدد :" كلامه تعالى لا يدل على العقليات ، من التوحيد والعدل ، لأن العلم بصحة كونه دلالة، مفتقر إلى ما تقدم بذلك ، فلو دل عليه لوجب كونه دالا على أصله، ومن حق الفرع أن لا يدل على الأصل ، لأن ذلك يتناقض" (69). إن القول بأسبقية العقل على الشرع لا يدل على التعارض بل يدل على التكامل والتطابق ، لعقل هو الأساس الوحيد أي نفهم به الشريعة في رأي المعتزلة "ليس في القرآن إلا ما يوافق طريقة العقل " (70)، إن الله تعالى أنزل القرآن على حسب قدرة الاستيعاب لدى الإنسان ،معنى هذا إن الإنسان لم يكلف بأشياء خارجة عن نطاق قدرته، وتأكيد المعتزلة على أهمية العقل يدلي إلى فاعليته الخاصة في إدراك بعض الحقائق التي توصل إلى توحيد الله وعدله "إن سائر ما ورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكدا لما في العقول . فأما إن يكون دليلا بنفسه يمكن الاستدلال به ابتداءً فمحال" (71). يتحدد معنى العقل عند المعتزلة بحسب وظيفته وحاجة الإنسان إليه ، فهذه الوديعة الإلهية إنما أعطيت في الإنسان لأداء وظيفة مهمة جداً ، ألا وهي الموازنة بين الممكنات حتى يقع الاختيار، كما خلق هدا العقل للإدراك والتمعن في الخلق الذي يؤدي إلى إدراك حقائق الوجود وبذلك يتقوى إيمان الإنسان بربه ، وفي عملية الإدراك هذه تحصل المعرفة والعلوم سواء كانت ضرورية أو مكتسبة ، المعارف الضرورية هي

---

(67) الخياط ، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، الانتصار في الرد على ابن الراوندي، تحق: نيبرج ،المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د (ط)،سنة 1957، ص 28.

(68) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان ، تحق: عبد السلام هارون ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، ط2، سنة 1943، ص 116.

(69) عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحق: طه حسين وإبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، ج 12، د (ط) ، سنة 1920، ص 354.

(70) عبد الجبار، المرجع السابق، ج 16، ص 354.

(71) عبد الجبار، الرجع نفسه ، ج 4 ، ص ص 174- 175.

تلك التي يخلقها الله في العبد وتأتي في مقدمة العلوم المكتسبة ،. إذن إن العقل ضروري للمكلف عند المعتزلة، ويرى القاضي عبد الجبار أن غاية التكليف والمعرفة هي معرفة الله لذلك يعرف العقل على أنه :" عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة ، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف" [72] .

ج) يعتبر الكلام من أعقد المسائل التي خاضت فيها المعتزلة، يقوم المعتزلة بعملية فصل بين صفات الذات وصفات الفعل، و يعتبرون الكلام من صفات الفعل، هذا الأمر كان السبب الأساسي الذي دفعهم إلى القول بخلق القرآن بغية نفي صفة الأزل عن الكلام، وحتى لا يشترك الكلام في هذه الصفة مع الله ، ويستندون في هذا على تأويل الآية القرآنية (وجعلناه قرآنا) ، لقد أعطي معنى "خلق" لكلمة "جعلناه" ، والقول بغير هذا يخل بمبدأ التوحيد . إذن الكلام صفة فعل وليست صفة ذات وبهذه يكون الكلام صفة حادثة مع وجود الحاجة والضرورة إليه، وعند القول بأن الكلام محدث بوجوب وجود من يكون مخاطباً من قبل الله من ملائكة أو بشر يستلزم هذا القول أن وجود المخاطب وجودٌ محدث، هذه الصفة الحادثة لا تكون إلا وجود الضرورة الداعية إلى وجودها حتى يكون الكلام مفيدا. عندما تذهب المعتزلة إلى القول بأن الكلام محدث هذا يدلي إلى القول بأن الكلام ليس بقديم ولا يشارك الله في صفة الأزل و الخلود. يترتب عن هذا أن المعتزلة تركز على فكرة الاصطلاح في اللغة من أجل نفي مشابهة البشر لله ، والغرض من هذا هو خدمة مبدأ التوحيد لديهم ، والمواضعة على اللغة يجب أن تسبق كلام الله لأن المواضعة تستلزم الإشارة الحسية يقول ابن الجني :" والقديم سبحانه لا يجوز أن يوصف بأن يواضع أحداً من عباده على شيء ، إذ قد ثبت أن المواضعة لابد معها من إيماء وإشارة بالجارحة ، نحو المومى إليه، والمشار نحوه ، والقديم سبحانه لا جارحة له ، فيصحّ الإيماء والإشارة بها منه . فبطل عندهم أن تصح المواضعة على اللغة منه "[73].

لقد دافعت المعتزلة على المبادئ التي آمنت بها وخاضت من أجل ذلك في العديد من القضايا المتعلقة بمبادئها ، واشتغل المعتزلة بالتأويل رغم عدم امتلاكهم لشروطه ،كما يرى بعض الباحثين أن عمل المعتزلة على تأويل آيات القرآن كان قائما على الافتراضات التي تخدم الأهداف الفكرية التي كان يناضل المعتزلة من أجلها ، وتحريكهم لمسألة خلق القرآن الكريم من المسائل الخطيرة التي أدت إلى فتن دامية ، الأمر الذي أجل بالقضاء على أفكارهم ، لكن النزعة العقلية لم تمت بمجرد القضاء على فكر المعتزلة. هذه

---

[72] عبد الجبار، المرجع نفسه ، ج 11 ، ص375.

[73] ابن جني، أبو الفتح عثمان ،الخصائص، مطبعة الهلال بالفجالة ، مصر ، ج 1، د (ط) ، سنة 1913، ص 43.

الظروف التي ساهمت في ظهور المعتزلة ، ساهمت من جهة أخرى في تغيير مظاهر الحياة بصفة عامة وجذرية " ومن هنا كان من الطبيعي أن تتأثر مظاهر الحياة في القرن الخامس للهجرة الذي تجمعت فيه كل التيارات والتقت فيه كل الثقافات، أكثر من غيره من القرون الماضية ، أن تؤدي تلك الصراعات التي ولدتها مشكلة الإمامة ومشكلة العلاقة بين العقل والنقل إلى فتن دامية بين الباطنية وأهل السنة من جهة، وبين هؤلاء الفلاسفة والمتصوفة و المتكلمين من جهة أخرى" [74] .

3– التأويل عند ابن رشد:

يعتبر ابن رشد من بين الفلاسفة المسلمين الذين ساهموا في إثراء الحقل الفلسفي في عدة مجالات ، ولعل من أهم المجالات ، مجال التأويل . ولقد برز موقف ابن رشد في المسألة التأويل من خلال موقفه الذي من خلاله يبرز لنا أنه لا يوجد تعارض بين الحكمة والشريعة ، إذ يعرف لنا الفلسفة بأنها :" ليست أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات ، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم " [75].

إذن إذا كان ابن رشد يعتبر الفلسفة هي مجرد النظر في الموجودات ، والنظر في الموجودات يأتي هنا في محل الاستدلال غلى عظمة الخالق لما يتقدم في صور المصنوعات من قوة في تمام وكمال الإبداع، والسبيل إلى التوفيق بين الحكمة والشريعة عند ابن رشد يتأسس على قاعدة مهمة جدا عند ابن رشد : ألا وهي أن النص القرآني في حد ذاته يدعوا إلى التأمل والتدبر والتفكر ، بمعنى أنه يدعونا إلى الاستدلال العقلي ، وبذلك تتضح مهمة التأويل عند ابن رشد على أنها فك الشفرات والمرمز في المصنوعات واعتبارها علامات دالة على عظمة الخالق . وهنا يقول ابن رشد :" والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن ، هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق .
والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما " [76]. إذن وبناءا على هذا يصبح التأويل عند ابن رشد ضرورة وأمرا لا مفر منه لترسيخ الفهم والإيمان .

---

[74] حمانة ، البخاري، التعليم عند الغزالي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ، د (ط) ، سنة 1987، ص ص 22- 23 .

[75] ابن رشد ، فصل المقال ،تحق: محمد عمارة ، دار المعارف ، مصر ، د (ط) ، سنة 1972 ، ص 22 .

[76] ابن رشد ، المرجع السابق ، ص 36 .

يصبح التأويل كمال قلنا ضروريا ومهما عند ابن رشد ، لأنه يقوم ، بل يجعل من مهمة الربط بين المعرفة والقرآن أمرا سهلا " من حيث إن المعرفة الفلسفية هي تأمل الآيات في العالم بالبرهان ، والمعرفة الدينية هي فهم "الآيات" اللغوية في القرآن " [77].

يرتكز التأويل بهذا ويأخذ مرجعيته وشرعيته من النص القرآني ، وهو النص الذي يرى ابن أنه يدعونا إلى استعمال القياس العقلي والعقلي شرعي معا ، مستندا في ذلك ومستثمرا ما تقول يقول به النص القرآني في أكثر من آية .

من الملاحظ أن ابن رشد يقوم بعملية دمج المعرفة البرهانية كمطلب أساسي وضروري في بنية النص ، ويقول نصر حامد أبو زيد في هذا الصدد :" استطاع أن يجعل العلم البرهاني أحد المقاصد الأساسية . واستطاع بذلك أن يروم الفجوة بين "العقل" و "النقل" وبين "علوم العرب" و "علوم الأوائل" ..." [78]. بهذا يصبح التأمل أو المعرفة الفلسفية أحد مقاصد الشريعة ، يقول عبد المجيد الصغير في هذا الصدد التالي :" ...ضرورة اتصال الحكمة والشريعة ، باعتبار أن الحكمة تقوم على أساس من البرهان العقلي الذي يتمتع به الفيلسوف الأصيل ..." [79].

كل ما سبق يدفعنا إلى القول بأن ابن رشد بشكل مباشر يؤكد على طرح المعتزلة في هذا الصدد- وإن كان يعارضهم في بعض المسائل- عندما يقول بأسبقية المعرفة العقلية على المعرفة الدينية ، كونها ضرورية ، وهو بطبيعة الحال الأمر الذي جعل ابن رشد ينظر إلى التأويل على أنه " إخراج دلالة اللفظ من دلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية من غير أن نخل في ذلك بعادة لسان العرب... " [80]. وعليه يصبح البرهان حقيقة لا يجوز مخالفتها ، وكل ما خالف الحقيقة البرهانية يجب اعتماد التأويل لرده وتسديده حتى يلتقي ويتطابق مع الحقيقة البرهانية ، يقول ابن رشد في هذا الصدد :" ونحن نقطع قطعا أ،

كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن ..." [81] .

---

[77] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 271 .

[78] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 272 .

[79] عبد المجيد الصغير وآخرون ، دراسات مغربية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 2 ، 1987 ، ص 166 .

[80] ابن رشد ، المرجع السابق ، ص 31 .

[81] ابن رشد المرجع السابق ، ص ص 35-36.

إن معرفة العالم أمر لا يتم إلا باستعمال أ، الاستعانة بقوانين المعرفة الفلسفية ، وهذا ما يسميه ابن رشد بالبرهان ويراه ضروري لمعرفة الدين والشرع ، ومن هذا المنطلق دافع ابن رشد على التأويل كونه منتج للمعرفة والحقيقة ، كما نجد أن فيلسوف قرطبة يدافع عن كل المعارف العقلية التي تفضي إلى تدعيم القياس العقلي مهما كانت هوية هذه المعارف وإقباله على الفلسفة اليونانية وتوظيفها لأفصح دليل.

4- التأويل عند ابن عربي

يعتبر التأويل الباطني الصوفي أحد أنواع التأويل الذي اشتغل به رجال الصوفية ، ولعل ابن عربي قطب مهم من أقطاب التأويل الصوفي ، حيث يرى الباحثون في هدا المجال أن تجربة ابن عربي تجربة مهمة بالنظر إلى النضج الذي وصلت إلية التجربة العرفانية معه يقول نصر حامد أبو زيد :" ترجع أهمية ابن عربي إلى أنه يمثل قمة نضج الفكر الإسلامي في مجالاته العديدة ، من فقه ولاهوت وتصوف ، هذا فضلا عن علوم "تفسير القرآن" وعلوم "الحديث النبوي" وعلوم اللغة والبلاغة [...] يمثل الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي همزة وصل بين التراث العالمي والتراث الإسلامي" [82] . لكن هذه النظرة الإيجابية لفكر ابن عربي ليست هي نفسها إذا ما وضعنا ابن عربي في ميزان بن تيمية ، فهذا النوع من التأويل مرفوض لدى السلفية .

محي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي ولد بالأندلس سنة 1165، ينتمي إلى أسرة عربية، تلقى تكوينا صوفيا ذاتيا، ألف مجموعة من الكتب أهمها الفتوحات المكية وترجمان الأشواق ، لقد لعب تكوينه الصوفي دورا بالغ الأهمية في تحديد معالم توجهاته الفكرية في مجال التأويل . لهذا رفض ابن عربي تأويل الفلاسفة العقلانيين " يلخص الشيخ تجربته في الانتقال من حال "الإيمان" المبني على "التقليد" إلى حال "المعاينة" و"الكشف" ، مؤكدا عزوفه عن طريق النظر العقلي ومقولاته من "جواز" و"وجوب" و"إحالة" بالإيمان وحده ، والعمل وفقا لمقتضى متطلباته" [83]، يتضح الآن أن ابن عربي يرفض منهج الفلاسفة في التأويل ويرفض التقليد في الإيمان لأن الإيمان لا يأتي إلا بالمعاينة والكشف. لهذا يعتبر ابن عربي أن التأويل هو الفهم الذي يعتمد على جانبين هما : الظاهر والباطن ، الظاهر معناه فهم الآية كما دلت عليها ألفاظها من ظاهرها ، أما الباطن فهو بيان المعنى الساقط في القلب أو الباطن ، ويتم التأويل الباطني بالاستماع إلى وقع الآية في القلب وهو ما

---

[82] نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د (ط)، سنة 2002 ، ص 24.

[83] نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص 32.

يسمى بالتجربة الوجدانية. نأخذ على سبيل المثال لا الحصر مسألة لمس النساء أو مصافحة المرأة ، إن التأويل الظاهري الذي أعطاه العلماء للأحاديث الصادرة في هدا الأمر تقول كلها بوجوب إعادة الوضوء ، أما عن التأويل الباطني للمسألة فيقول فيه ابن عربي ما يلي:" أما حكم اللمس في القلب ، فالنساء عبارة عن كناية عن الشهوات ، فإذا لمست الشهوة القلب والتبس بها والتبست به ، وحال بينه وبينها ما يجب عليه من مراقبة الله فقد انتقض وضوءه ، وإن لم يحل بينه وبين مراقبة الله فهو على طهارته"[84] .

يعتمد ابن عربي في تأويله للآيات التي تتعلق بالاعتقاد على الجانب الباطني ، أما فيما يخص العبادات فيعتمد الجانب الظاهري ، والملاحظ كذلك على ابن عربي توظيف الرمز كثيرا في عملية التأويل مما يجعل القارئ لتأويلاته ينساب معها، وهذا على المستوى الجمالي يدل على أن التأويل عند الشيخ يتميز بجمالية البناء و الخلق ، الأمر الذي يوحي بذلك التدفق الوظيفي والجمالي للمعاني التي ترسمها التجربة الوجدانية، فعندما نتمعن في التأويل أو التفسير الذي يعطيه ابن عربي للآية الأولى من سورة الناس (قل أعوذ برب الناس) تدرك هذه الجمالية في العمل التأويلي لديه فيفسرها على النحو التالي :" رب الناس هو الذات مع جميع الصفات ، لأن الإنسان هو الكون الجامع الحاضر لجميع مراتب الوجود ، فربه أوجده وأفاض عليه كماله هو الذات باعتبار جميع الأسماء بحسب البداية المعبر عنها الله ، لهذا قال (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي...)، (سورة ص، الآية: 75) ، بالمتقابلين من الصفات كاللطف والقهر والجمال و الجلال الشاملين لجميعها تعوذ بوجهه "[85] . عند قراءة تفسير ابن عربي يتبن أن هناك ثلاثة مستويات

هي التي ترسم حقيقة التأويل عند ابن عربي، في المستوى الأول تكون مهمة التأويل معرفة الحقيقة التي ينتهي إليها الشيء ، بمعنى رجوع الشيء إلى أصله وهو المآل ، وفي المستوى الثاني تكون عملية التغلغل في أغوار الباطن التي تتم بالانسياب من ظاهر الحسي ، أما في المستوى الثالث أو ما يسميه ابن عربي المستوى اللغوي وفيه تحصل عملية تجاوز إطار اللغة الإنسانية في محدوديتها إلى إطار اللغة الإلهية في إطلاقيتها ، وبذلك يتم فك أسرار و معاني الحروف وعلاقتها بالموجودات. هذه المستويات الثلاثة ترسم معالم المنهج الذي يعتمده ابن عربي في التأويل ، حيث نجد أن ابن العربي يركز و يهتم باللغة ويرى أن الحروف عبارة عن أرواح ، كما أنه يستثمر ويوظف الرمز الصوفي عندما يقوم

---

[84] ابن عربي ، محي الدين ، الفتوحات المكية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط2 ، سنة 2006، ص ص 535-536.

[85] ابن عربي ، تفسير ابن عربي، تحق : عبد الوارث محمد علي ، دار الكتب العلمية ، بيروت، د(ط)،2001، ج 2، ص441.

مراعاة القرابة اللغوية الموجودة بين الألفاظ مع توظيف كل الأساليب والقواعد اللغوية الخاصة باللغة العربية .

من المسائل التي اشتغل عليها ابن عربي واستعمل فيها التأويل الباطني مسألة "التتريه"و"التشبيه"و"المحكم" و"المتشابه" و"التأويل بين التتريه والتشبيه والأحكام والتشابه"ومسألة "الجبر و الاختيار". إن حقيقة الوجود لها جانبان الظاهر والباطن ، وهذا الوجود على علاقة مباشرة ووطيدة مع النص لأن النص هو الآخر فيه الظاهر والباطن ، وهذا هو المتجلي من خلال اللغة ، فلهذا لا ينفصل تأويل الوجود عن تأويل النص ، والقدرة على النفاذ من ظاهر النص أو الوجود إلى الحقائق الباطنية للنص و الوجود لا تتأتى لعامة الناس ، بل هي خاصة بالخاصة من الناس ، الذين أخلوا قلوهم من هموم الدنيا ومتاعبها بغية إدراك حقيقة الوجود الباطنية يقول نصر حامد أبو زيد :" الوجود في نظر ابن عربي خيال يماثل الصور التي تتراءى للنائم في أحلامه ، والمراتب المختلفة والمتعددة للوجود من أولها إلى آخرها، وهو الوجود الإنساني تخضع جميعها لهذا التصور.من هذا المنطلق يفرق ابن عربي بين ظاهر الوجود وباطنه، ويرى ضرورة النفاذ من الظاهر الحسي إلى الباطن الروحي العميق في رحلة تأويلية لا يقوم بها إلا الإنسان لأنه الكون الذي اجتمعت فيه حقائق الوجود وحقائق الألوهة في نفس الوقت" [86].يتبين من خلال هذا القول رفض ابن عربي أن يكون التأويل أو إدراك باطن الحقائق الوجودية أمرا خاصا بالعامة من الناس، فأهل العرفان يمتلكون القدرة على تأويل الوجود خاصة في مجال المتشابه من قضايا الوجود ، لهذا يفهم العامة من الناس أن التكليف واقع عليهم بفعل الجبر أما أهل العرفان ولشرف تحصلهم على فضل المكاشفة والدراية بالله فهم يرون أنفسهم مجبرون في اختيارالهم ، كما تحصل لذة العبادة دون غيرهم من الناس لأنهم ينحنون لله لأنهم يحسون بالحاجة إلى الانحناء يقول ابن عربي :" أما الأولياء فلهم إسرارات روحانية برزخية يشاهدون فيها معاني متجسدة في صور محسوسة للخيال يُعْطَوْنَ العلم بما تتضمنه تلك الصور من المعاني" [87] .إن هذا النوع من التأويل الذي ذهب إليه ابن عربي أولا إلى إضافة معاني على النصوص القرآنية ، هذه المعاني تؤدي إلى كشف الباطن وفهم الوجود ، ومن تجليات هذا الكشف إدراك الوحدة في الكثرة التجلي المطلق لله ، وثانيا إزاحة وإزالة النظرة الجزئية التي من شأنها التمييز بين الذات الإلهية والموجودات . هذه هي أهداف التأويل الباطني أو التجربة الروحية، التي تمثل الغاية النهائية للإنسان في الوجود. هذه التجربة الروحية تنفي وتلغي كل الفواصل الحاجبة لنور الله وتجلياته

---

[86] نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل(دراسة في التأويل القرآني عند محي الدين ابن عربي)، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، ستة 1983،6.

[87] ابن عربي ، الفتوحات المكية،دار الصادر ، بيروت،د (ط و س) ،ج 3،ص 342.

الدائمة المترفعة عن الأبصار :"ابن عربي يحتفظ بالعلاقة الثنائية بين الذات الإلهية والعالم ، بحيث لا يجمع بينهما حد مشترك ، ويجعل الخيال بكل مراتبه وتدرجاته بدءا بالألوهية هو الوسيط بين الله والعالم ، وهو وسيط وجودي ومعرفي في نفس الوقت"[88] .

لقد ساهمت أفكار ابن عربي في إثراء الحقل المعرفي الخاص بالتأويل الباطني ،الذي يؤدي إلى فهم الوجود ، الأمر الذي جعل تجربته الفكرية ينظر إليها نظرة إيجابية .وإضافة تتميز بخصوبة معطياتها المعرفية وليونة فهمها واستيعابها .لكن هذه التجربة المعرفية أو الأفكار الصوفية جابهها البعض بالرفض وتكفير أصحابها والنظرة إليهم على أنهم أساؤوا للإسلام ، ونقصد بها السلفية ، لكن النظرة المتقوقعة على النصوص التراثية القديمة والتي لا تخرج عن إطارها، نظرة مشوبة بالنقص وعدم النضج ، وكانت من بين الأسباب الفاعلة في التأخر الفكري الذي عرفته وتعرفه الحضارة الإسلامية .

5- التأويل في الفكر الإسلامي الحديث:

أ – التأويل عند محمد عبده:

كان يطلق عليه لفظ الأستاذ، ويعتبر الرائد الأساسي لخطاب النهضة ، وعلى يده تكونت ابرز الاتجاهات الفكرية (قاسم أمين، ورشيد رضا) ،وكان رشيد رضا للإشارة ،هو الذي أكمل تفسير المنار ، وكان كذلك حلقة وسطى بين محمد عبده وحسن البنا . لقد كان محمد عبده منذ بداية تكوينه الفكري والعلمي يواجه ما يسمى بالمتون المغلقة ، ووجد صعوبة في فهم مستغلاقاتها ، كما دخل في صراع مع مشايخ الأزهر "دخل الأزهر صغيرا فصده عن علومه جمود شيوخه وعقم وسائل التعليم فيه"[89]، كتب أولى مقالاته في جريدة الأهرام ، وكان من دعاة إلى التجديد في المجال العلمي ومشجعا للعلوم العصرية.أتهم محمد عبده بأنه كان على علاقة مع الثورة العرابية ونفي إلى لبنان ، وهناك بدأ تفسير القرآن الكريم ، انتقل إلى باريس ليؤسس مع الأفغاني (العروة الوثقى) ، ثم أنتقل إلى بريطانيا . هذه التنقلات التي قام بها محمد عبده سمحت له بالإطلاع على أفكار الغرب ، وكان له لقاء ممتع مع الفيلسوف هربت سبنسر.

يمكن تقسيم الفكر العبدوي إلى ثلاث محاور أساسية هي كالتالي :

---

[88] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق،ص 32.

[89] عمارة محمد ، تيارات الفكر الإسلامي،دار الشروقشن القاهرة، ط 2 ،السنة 1997 ،ص 263.

1 ـ منهجية جديدة في تفسير القرآني ،فمحمد عبده يعتمد في تأويل آيات القرآن وفك الرموز التي ينطوي عليها القصص القرآني على العقل ، أو بعبارة أخرى عقلنة بعض القضايا المتشابهة باعتماد مرجعيات تفسيرية تقليدية (الكشاف الزمقشري الكشاف) . لقد كان محمد عبده تصور متميز للقصص القرآني ،فهو يرى أن الحوادث التي يرويها النص القرآني هي رموز تهدف إلى تقريب الخيال وأداء الوظيفة التي تكمن في العبرة " أما تفسيره للقرآن فقد قام الشيخ بتأويل كل ما ورد في القرآن عن الجن والشياطين بأنها قوى النفسية والغرائز المحركة للشهوات، وتأويله لطير الأبابيل في سورة الفيل بأنه مرض الجدري"[90].

2 ـ يمتاز الجدل الكلامي لمحمد عبده وخاصة من خلال "رسالة التوحيد" الشهيرة بالروح النقدية ، الروح النقدية التي يوظف فيها النص الرشدي في المسائل المتعلقة بالقدر وقدم العالم والخلود .

3 ـ مقالاته السياسية والإجتماعية الموجهة للرأي العام لم تكن متميزة بموقف واحد وثابت ، بل كانت تختلف من مرحلة لأخرى حسب نضجه الفكري .

6- التأويل في الفكر الإسلامي المعاصر:

التأويل عند محمد أركون:

يعتبر محمد أركون من المفكرين الذين حاولوا التجديد في الفكر الإسلامي مطبقين المناهج الفلسفة الغربية، وهي الأفكار التي لقيت نقدا لاذعا من قبل الكثيرين وأدت إلى تكفيرهم أحيانا.يرى هذا المفكر أن الفكر الديني لم يتعد تلك الحدود التي وضعها القدماء، وهي تقريبا حدود منهجية ، كما أن هذا الفكر لم يستطع استيعاب النظريات التي حققها العلم الحديث، وبقي العلماء في مجال أصول الدين يعتمدون على أفكار سابقيهم ، لذا تجد موضوع الدين غير مدرك وغير مفكر فيه كموضوع أساسي لتجديد الفكر الإسلامي، إذن الفكر الديني المعاصر لم يخرج عن إطار المألوف يقول أركون في هذا الصدد:"وهكذا بقي مفهوم الدين في الفكر الإسلامي على المستوى الاعتقادي والتصوري والمنسكي الذي ورثناه عن أهل الكلام والفقهاء في المذاهب السائدة إلى اليوم.كأن المجتمعات الإسلامية لم تتحول بُناها منذ القرن الخامس الهجري" [91] .لقد أدى تثبيت مفهوم الدين حسب أركون إلى تثبيت ذهنية المسلم رغم التغيرات التي طرأت على المجتمعات التي لا تدين بالإسلام "ويفسر علماؤنا هذه الظاهرة بتعالي الإسلام على الأمور الدنيوية التاريخية المتحولة ، وبما

---

[90] نصر حامد أبو زيد ،النص والسلطة والحقيقة،ص 29.

[91] أركون ،محمد، الإسلام أصالة وممارسة،تر: خليل أحمد ومارسيل شاربونييه ،جامعة تشرين،سوريا ، ط1،سنة 1986 ، ص 11.

أن الإسلام كله إيحاء من الله تعالى فلا يجوز تغييره وليس في إمكان أحد أن يغير شيئا فيه. فإن الدين القويم يؤثّر على كل المجتمع ويسيّره ويوجّهه ، ولكن العكس لا يصحُّ" [92] .وفي هذا الصدد يرى محمد أركون أنه من الضروري أن نفتح باب الاجتهاد على مستويين ، في المستوى الأول نقوم بعملية تقويم الإسلام على ضوء التنظير العلمي الحديث للدين والتاريخ ، أما في المستوى الثاني يجب أن يفتح الباب للصراع حول إعادة صياغة مفهوم الدين بين رجل الفلسفة ورجل الدين ، والأمر هنا لا يتعلق بالمجتمعات الإسلامية وحسب بل الأمر يعني حتى المجتمعات الأوروبية ،وهذا الصراع حول تحديد وتجديد مفهوم الدين في أوروبا أدى إلى انتصار رجل الفلسفة، الأمر الذي كان سببا في تقدمها ورقيها ، أما في المجتمعات الإسلامية حسم الأمر لرجل الدين ، وخير دليل على ذلك عملية حرق كتب الفلاسفة والمفكرين الذين لم ترق أفكارهم لرجال السياسة ، وهذا الأمر كان يتم بدفع من رجل الدين ،فعندما حرق المسلمون كتب ابن رشد وتعرضت أرائه للرفض كان الغرب قد احتضن تلك الأفكار والآراء يقول سالم يافوت :"إن الفكر الرشدي لم يجد في العالم الإسلامي الأرضية الصالحة للانتشار، مما اضطره إلى الهجرة نحو العدوة الأخرى بالشمال ، حيث لعبت الرشدية دورها عند مفكري النهضة الأوروبية"[93] .

يرى محمد أركون أنه من الضروري جدا تجاوز ذلك الانغلاق على الماضي ، كما يجب أن نعيد قراءة وفهم ذلك الماضي على ضوء المناهج الجديدة والمعاصرة التي توصلت إليها العلوم الإنسانية ، كما يجب علينا تأويله وما يتلاءم مع معطيات الواقع الحالي ، يعتبر أركون أن المنظومة الفكرية التي أنتجها علماء ومفكري القرون الأولى من الإسلام منظومة قديمة لها إطارها الخاص الذي أنتجت فيه ، كما أنها لا تتلاءم مع معطيات الواقع الحالي ، الأمر الذي يفقدها القدرة على التماشي مع الواقع الراهن، يقول هشام الشرابي:" فالحافز الأكبر عند أركون هو كسر طوق الفكر التقليدي الأبوي الذي احتكر التفسير القرآني، وبالتالي تفسير التاريخ الإسلامي والعربي ، والقيام بقراءة النصوص التاريخية والدينية قراءة جديدة ترفض الأساليب التقليدية (اللغوية والمستشرقة) وتعتمد أساليب علوم اللسانيات ، السيميولوجيا الجديدة ، ومنهجية العلوم الاجتماعية والإنسانية " [94] . وهنا يدعو أركون إلى ضرورة إعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة فينومينولوجية وإبستيمولوجية .ويذهب

---

[92] أركون ،المرجع نفسه ، ص 11.

[93] يافوت ، سالم ، دراسات مغربية ، المركز الثقافي الغربي للنشر والتوزيع ، الدار البيضاء، المغرب،ط 2 ، سنة1987، ص 13.

[94] الشرابي ، هشام ، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين نقلا عن : الزاوي عمر ،النقل ونقد العقل(تأملات في الخطاب الفكري عند أركون والجابري)،النشر رياض العلوم، الجزائر ،ط1 ،2006،ص 106.

أركون إلى أبعد من هذا عندما قال بفكرة نزع القداسة عن التراث الإسلامي ، وضرورة قراءة هذا التراث قراءة نقدية تفتح الأفق للرقي إلى مصاف الدول المتطورة، ونزع القداسة عن التراث معناها نزع القداسة والهالة عن النص الديني ، ومنه تأتي فكرة قراءة النص الديني وتأويله وما يلحق به من تفاسير والاجتهادات القديمة، ويعتقد أركون أن تطبيق المنهج المينومينولوجي والإبستيمولوجي من" نحن نريد للقرآن المتوسل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيين (= المسلمين) مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءهم العقائدية أن يصبح موضوعا للتساؤلات النقدية والانثروبولوجية والتيولوجية والفلسفية" [95] .إن القراءة الجديدة التي تتجاوز التصورات القديمة هي بمثابة إزاحة للوعي الخاطئ الذي تصدره النصوص التراثية القديمة ، وخاصة تلك التي كانت تعتمد على التقليد ويقصد بها تفاسير التفاسير.وهذا هو الانغلاق الذي يتحدث عنه أركون ، وهذا الانغلاق يؤدي إلى التقوقع والعزلة ، والعزلة مرض لا يؤدي إلى التحول، والتأويل أو القراءة النقدية التي يدعو إليها كفيلة على إزالة الوعي الخاطئ والقضاء على تلك العزلة، فالتأويل عند أركون يشتغل على تفكيك النص التراثي بغية إقامة فهم جديد ومحايث لعصره. وهذه القراءة التي يتبناها أركون يجب أن تستجيب لثلاثة ضرورات حتى تصل إلى تنصيب وعي جديد وتنصب الضرورات الثلاثة على ما يلي:

– تجاوز العقلية المركزية والعرقية والحذف اللاهوتي أثناء قراءة التراث أو النص الديني ، إن التطور الذي وصل إليه الغرب هو سبب تلك النظرة المتعالية التي يمارسها الغرب على الأخر ، الأمر الذي دفع أرنست رينان إلى وصف الحضارة الغربية بحضارة العقل من جهة ، ومن الجهة ينظر إلى الآخر نظرة استحقار ويصف حضارته بالبعيدة عن العقل ويلغي فكرة العقل السامي ويلغي الدور المهم الذي لعبه العقل اليوناني في تأصيل فعل التفلسف في الثقافات الإنسانية [96] ، وهذه النظرة لا ينفرد بها الفكر الغربي ولكنها موجودة حتى في تعاملات بعض علماء الدين مع الحضارة الغربية ، ورفض حضارة الآخر معناه رفض التقدم العلمي الذي وصل إليه والأمر يعني رفض المناهج التي حققت في مجالات مختلفة ، ومجال علم الأديان أحد فروعها يقول أركون :" ... فالاستغراب عند هؤلاء يقابل الذي يقابل الاستشراف عند أولئك منذ القرن التاسع عشر إما بالقبول الساذج للأفكار الثورية وتقنيات التعبير الأدبي ، أو بشكل أكثر لفتوحات الحضارة المادية ومنتجاها ، وإما بالرفض

---

[95] أركون ، الفكر الإسلامي قراءة نقدية نقلا عن : الزاوي عمر ،النقل ونقد العقل(تأملات في الخطاب الفكري عند أركون والجابري)،النشر رياض العلوم، الجزائر ،ط1 ،2006،ص ص 114-115.

[96] أنظر :جورج الطرابشي، مصائر الفلسفة بين الإسلام والمسيحية ، دار الساقي ،بيروت ،ط1 ،سنة1998، ص ص14 - 15.

القاطع والعنيف لحضارة لا روح لها كما هو حاصل في الفترة الأخيرة. وهكذا سيرد البعض بلعناته على الأنانيات الثقافية للبعض الآخر"[97] .

– تقتضي الضرورة الثانية تنمية البحث العلمي قادر على دراسة الوحي والحقيقة والتاريخ في تلك العلاقة الجدلية التي تؤسس للوجود الإنساني .وهذه العملية تتم بتزع القداسة عن النص الديني بدون فصل الإنسان على التعالي ،بل يقتضي الأمر المتابعة التي تضع هذا التعالي في الواقع التاريخي ودراسة الأشكال التي تجسد فيها يقول أركون في هذا الصدد:" فإذا أعيد الاعتبار لنص كالقرآن ، في كل مدلولاته الفينومينولوجية والتاريخية ، مثله في ذلك الإنجيل والعهد الجديد ، فإن ذلك سيؤكد الأهمية القصوى والإمكانية المتاحة لإعادة قراءة الماضي البشري بأعين جديدة." [98] .

– وتقتضي الضرورة الثالثة جمع شتات الوعي المعاصر وصيغ التعابير التي ينطلق منها للتعبير عن نفسه. هذا الأمر من شأنه أن يؤسس لفعل الحوار بين الثقافات وهذا الأمر يسميه أركون بتبادل أشكال الوعي .

إن القراءة النقدية التي يدعو إليها محمد أركون لا يمكن أن تنجح إلا بمراعاة تلك الضرورات الثلاثة، لكن هذا النوع من التأويل الذي يريد أركون أن يؤسس به لقراءة جديدة تلغي كل حواجز التعالي التاريخي وتعتبر القرآن وثيقة تاريخية ، من شأنه أن يقصي كل تلك النصوص التراثية ومعها تلغى فعالية المنهج الذي استعمله الفقهاء القدامى .كما أن جمع شتات الوعي الإنساني عملية تبدو مستحيلة وإن لم يقال أنها مستحيلة ،لأنه لا يمكن التوحيد بين المضامين المختلفة للديانات ، وكل دين يؤسس لوعي خاص به ومع تقادم الممارسة الدينية يتحول إلى ما يشبه الطفرة الدينية.

إن ما يلاحظ من خلال عرض بعض المراحل التاريخية التي مر بها التأويل في الفلسفة اليونانية والغربية والإسلامية ، يتضح أن فكرة الوسيط تغيرت، كما تغيرت معها مهمة التأويل ، لقد كان الوسيط في الثقافة اليونانية هو إله هرمس ومهمته تكمن في فك الطلاسم وترجمة النصوص الدينية ، ثم استطاع الفكر اليوناني أن يخرج هرمس الوسيط الإلهي من دائرة تفسير النصوص الدينية إلى دائرة تفسير كل النصوص ، فحل محل هرمس اللوغوس اليوناني .لتتخذ الهيرمينوطيقا لاحقا في الفلسفة الغربية شكلا جديدا ، وتغيرت مهمتها تغيرا جذريا، مع شلايرماخر وديلتاي وجادامير وريكور تم استيعاب مرونة الفكر واتساعه ، الأمر الذي سمح للهيرمينوطيقا أن تخترق مجال العلوم الإنسانية و

---

[97] أركون، المرجع السابق،ص132.

[98] أركون ، المرجع السابق،ص 134.

الاجتماعية (علوم الروح) ، مما مكن من فهم الكثير من الرموز الموجودة في الثقافات الإنسانية.لقد تمكنت الهيرمينوطيقا من إيجاد مسافة تآلف فيها الغريب مع المألوف ، فتحول مفهوم الهيرمينوطيقا من فن التأويل إلى فن الفهم القائم على تحليل التجربة الإنسانية الوجودية في تجلياتها المختلفة وربطها بالعلم ، ولقد ساعد التخلص من أوهام الفكر الكنسي وأوهام الأساطير القديمة في تأصيل هذا الفعل التأويلي في الدراسات الإنسانية ، الأمر الذي أعطاها أبعادا أخرى ومكنها من فهم النشاط الإنساني الذي تحتضنه التجربة الفنية والأدبية من جهة، ومن الجهة الأخرى ساعد هذا الأمر في التمييز بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية وفي التأسيس لوعي جمالي لا يجعل من ممارسة الفن مجرد متعة أو ترفيه.

أما في الثقافة الإسلامية يمكن القول أن التأويل قضية مهمة لارتباطه بجوانب علمية وتراثية ، ففي المرحلة التي تسمى بزمن التنزيل ظل معنى التأويل هو الذي تدل عليه معاني الآيات القرآنية،في هذه المرحلة ارتبط معنى التأويل بالسياق القرآني،حيث كان معاني محددة بحسب توظيف الكلمة في الآيات القرآنية،وفي الغالب لا يتعدى معنى التأويل : التحقيق ، التجسيد ، التطبيق والاعتبار.كما أن مهمة التأويل كانت خاصة ببعض الأنبياء وليس كلهم، كما يمكن القول إن التأويل كان أحد المعجزات التي كان يخص بها بعض الأنبياء كسيدنا يوسف عليه السلام. وبعد وفاة النبي(ص) انتهى زمن التنزيل ليبدأ زمن التأويل ، فاتخذ التأويل مفهومه الواقعي ، ليصبح عمل التأويل هو تطويع النص القرآني بما يخدم أغراض السياسيين ويشبع أهواءهم الدنيوية، فلامس التأويل عديد القضايا منها: الغيبيات، وأمور التشريع، والسياسة . ولقد وجد التأويل في مشكلة الخلافة ما يغذيه وينمي موضوعاته، ولقد كان الشرخ والتفرق الذي سببته مشكلة الخلافة مرحلة زهاء التأويل . وأكبر شاهد على هذا ظهور الفرق الدينية والكلامية والفلاسفة والمتصوفة . وبقي التأويل الواقعي هو الذي يسيطر عند أصحاب الفكر السلفي إلى يومنا هذا

ولقد كانت الحركة الوهابية أحد تعابير هذا الفكر .التي ترى في من يخالف آرائها أنه كافر ومرتد.ليظهر لاحقا الخطاب النهضوي التنويري الذي يعتمد هو الآخر على التأويل من أجل صناعة مشروعه التنويري.وعليه يمكن القول أن التأويل في الثقافة الإسلامية أخذ ثلاثة مناحي هي:

ـــمنحى بلاغي بقي فيه المؤولون أوفياء لصيغة العبارة ، وهذا النوع من التأويل يسمى تأويل التفسير، وهذا النوع اختص به الراسخون في العلم ، الذين تصفهم الآية السابعة من سورة آل

عمران في قوله تعالى: (ما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم)، هذا التأويل معقول ومقبول عند الفقهاء.

_منحى سياسي ذو طابع إيديولوجي ، وهذا النوع من التأويل لا يرتبط بصيغة العبارة ، واشتغلت به الفرق السياسية والكلامية والفلاسفة في زمن الفتنة ،هذا التأويل منبوذ ويسمى التأويل الفتني.

_منحى صوفي، وهو المعروف عند الصوفية ، ويسمى هذا النوع بالتأويل الباطني الذي يعتمد على المكاشفة الصوفية، وهذا النوع مرفوض لدى السلفية مثل ابن تيمية.

لقد أدى الاشتغال في التأويل وبالتأويل من جهة الإيجاب إلى إغناء الحقل المعرفي للعلوم الإنسانية، كونه آلية من آليات الفهم وتقريب الرؤى، ومن جهة السلب كان الاشتغال على تأويل النصوص الدينية سببا في إشعال نار الفتن الدامية، وفي تغيير مظاهر الحياة في أماكن مختلفة من التاريخ الإنساني. كما أدى التأويل أحيانا إلى تحريف المعتقدات الدينية للشعوب ،وهناك العديد من المحاولات التي اقتربت من القرآن الكريم محاولة تحريفه . إن النص القرآني يكتسي من الهالة و القدوسية ما يجعل الاقتراب منه أشبه من الاقتراب من النار ، ولقد حاولت العديد من الدراسات الفكرية تطبيق المناهج الفلسفية الغربية في قراءتها للقرآن الأمر الذي أدى إلى تكفير أصحابها ، ولعل تجربة نصر حامد أبو زيد واحدة من هذه التجارب التي نحاول الوقوف عندها في هذه الدراسة التحليلية ، وهي دراسة الجانب التحليلي وليست محكمة فكرية نبغي من خلالها مقارعة أفكار الرجل أو محاكمته.

الفصل الثاني : نصر حامد أبو زيد وإشكالية التراث .

1 – التعريف بنصر حامد أبو زيد.

2 – التراث وهاجس القراءة.

أ) علاقة الدين بالتراث وكيف تم التوحيد بينهما؟

ب) التراث الديني و العقل العربي.

ت) القراءة المغرضة للتراث وتأويلاتها الإيديولوجية.

ث) من التوفيق إلى التلفيق.

1- التعريف بنصر حامد أبو زيد:

نصر حامد أبو زيد مفكر مصري ولد في 10 جوان 1943 بمدينة طنطا، ترعرع في أسرة ريفية بسيطة ، لم يسعفه الحظ في التحصل على الشهادة الثانوية العامة ،ونظرا لظروف عائلته المادية لم يتمكن من متابعة دراسته في الجامعة الأمر الذي جعله يكتفي بدبلوم المدارس الصناعية ،حيث نال فيها دبلوم صناعة تخصص اللاسلكي سنة 1960. التحق بعد ذلك بجامعة القاهرة قسم اللغة العربية ، لقد تحصل على شهادة اللسانس من هدا القسم سنة 1972بتقدير ممتاز ، وهو نفس التقدير الذي تحصل به على شهادة الماجستير في عام 1976، ليقدم أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه حول التأويل عند ابن عربي سنة 1979 ونال هذه الشهادة بتقدير مرتبة الشرف الأولى.

لقد عمل نصر حامد أبو زيد كفني في اللاسلكي من 1961 إلى غاية 1972 في الهيئة المصرية للاتصالات السلكية واللاسلكية ، وفي السنة التي تحصل فيها على شهادة الليسانس عين معيدا بقسم اللغة العربية ، وبعد تحصله على الماجستير عين مدرسا مساعدا بنفس القسم ، ليصبح مدرسا في كلية الآداب سنة 1982 بجامعة القاهرة، ثم تحصل على درجة أستاذ سنة 1995 ، كما تقلد أبو زيد عدة أوسمة ونال عديد الجوائز منها: وسام الاستحقاق الثقافي من رئيس جمهورية تونس سنة 1993 ، وجائزة اتحاد الكتاب الأردني لحقوق الإنسان سنة 1996 ، وعندما قدم نصر حامد أبو زيد أبحاثه لنيل درجة أستاذ تكونت لجنة من الأساتذة من جامعة القاهرة والتي كان من ضمن أعضائها عبد الصبور شاهين ، لتتهم أبو زيد بالكفر والردة ، هذه القضية التي انتهت بنفي أبو زيد من مصر إلى المنفى في هولندا بعد أسابيع من تحصله على درجة أستاذ ، ويمكن تلخيص فصول قضية نصر حامد أبو زيد مع عبد صبور شاهين وغيرهم على النحو التالي :

لقد كانت أعمال نصر حامد أبو زيد في المجال الفكري تعبر عن تلك النزعة العقلية والفلسفية التي يجد فيها رجال الدين ما يتناقض والطهارة الفكرية التي يتميز بها الفكر الديني ، وهو الأمر الذي يجعلهم يتصدرون واجهة المدافعين عن التراث الديني من تهويمات الفلاسفة ونزعات

العقلية، وهو مجرد ستار يتخفون من ورائه لحماية مصالحهم الدنيوية . وهو الأمر الذي جعل من نصر حامد أبو زيد مركز اهتمام وقضية الساعة آنذاك في مصر. لقد تصدى عبد الصبور شاهين ومحمد بلتاجي ومحمد عمارة وغيرهم لأفكار نصر حامد أبو زيد التي حملتها كتاباته ، إن المحتوى المعرفي للكتاب الذي أصدره أبو زيد والموسوم ب:"الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية" كان وراء الدافع لكتابة تقرير عبد صبور شاهين أيده فيه محمد بلتاجي عميد كلية دار العلوم التي كان يدرس فيها شاهين ، هذا التقرير الذي لم يكن يحمل أبجديات التقرير العلمي كونه كان يدعو إلى تكفير أبو زيد ، و لم يكتف عبد الصبور شاهين بهذا التقرير وحسب ، بل ما لبث أن أخرج أوراق هذه القضية من أروقة الجامعة إلى منابر المساجد ،ولعل" كل ذلك لم يكن كافيا ، فحمل فضيلته الأمر – التكفير- إلى مسجد عمرو بن العاص في خطبته يوم الجمعة 1994/04/02 م سعيا إلى ما هو أبشع من العقاب الوظيفي" (99) .

بهذا تكون قضية نصر حامد أبو زيد قد خرجت من أروقة الجامعة إلى الشارع السياسي والثقافي ، وأصبحت بذلك التأويل قضية الرأي العام في مصر وخارجها ، وبحكم أن عبد الصبور شاهين كان يجسد مؤسسة في ذاتها ، الأمر الذي جعل فكرة التكفير تجد الأذن الصاغية في تلامذته ، فراج الأمر وتداعى إلى فصول أخرى ، وكان من بينها أن صدرت كتب تكفر أبو زيد ووزعت طبعات منها مجانا على الطلاب ، وكان من بين ما كتب في هذا الصدد كتاب عبد صبور شاهين الموسوم ب:" قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في الجامعة". تعالت الصيحات في الجامعة وفي المساجد مرددة كلمة التكفير والردة ليصل الأمر إلى حد رفع دعوة قضائية في خصوص الموضوع والمطالبة بالتفريق بين أبو زيد وزوجه، وهذه التهمة الموجهة إلى أبو زيد جاءت واضحة في كتاب شاهين حيث يقول فيه التالي :" لكن أكثر البلاء والطعن في الإسلام والشريعة خرج من هذين القسمين – يقصد قسم اللغة وقسم الفلسفة بكلية الآداب – بكل أسف ، وكأنها حلقات متصلة لا تنقطع . هذا طه حسين يخرج علينا 1926-1927 بكتاب الشعر الجاهلي...ويأخذ الحلقة منه أمين الخولي ...ويتلقف الحلقة محمد أحمد خلف الله...ثم يتلقف الحلقة أخيرا من سمي بنصر أبو زيد " (100) .

إن حيثيات وتفاصيل القضية تنم من تلك الضغائن والحزازات القديمة والقائمة بين دار العلوم وقسم اللغة والفلسفة، لقد كان هجوم طه حسين من قبل على دار العلوم له مبرراته الخاصة ، في كون هذه المدرسة أو الدار لم تغير من منهجية الدرس ، الأمر الذي كان سببا فاعلا في استفحال

---

(99) نصر حامد أبو زيد ، التكفير في زمن التفكير (ضد الجهل والزيف والخرافة) ، المركز الثقافي العربي ، بيروت / المغرب ، ط2، سنة 1995،ص 09.

(100) نصر حامد أبو زيد، السابق،ص12.

الجمود الفكري ، الذي تسببت فيه الذهنية المتجمدة للقائمين على هذه الدار.فعبد الصبور شاهين يحمل شيئا من العداء – بلغة خصمه– لكل تلامذة طه حسين ، ولا جرم أن يناهض أبو زيد وخلف الله وغيرهم من أصحاب الاتجاه الفكر التنويري يقول طه حسين في هذا الصدد :" وكيف يرجى أن يتغير هذا المنهج وقد أغلقت أبواب هذه المدارس ونوافذها إغلاقا محكما ، فَحِيلَ بينها وبين الهواء الطلق ، وحِيْلَ بينها وبين الضوء الذي يبعث القوة والحركة والحياة . وظلت كما هي تعيد ما تبدأ وتبدأ ما تعيد ، وتكرر في كل سنة ما كانت تكرر في السنة الماضية ، والأساتذة مطمئنون إلى هذا البدء والإعادة ، والطلاب مطمئنون إلى هذه المذكرات ، يستظهرونها استظهارا وينقشونها نقشا على أوراق الامتحان " (101) .

إن لهذا الاختلاف جذور تاريخية والتي يلخصها أبو زيد في الاختلاف المنهجي الموجود بين دار العلوم وقسم اللغة ،وهذا الأخير كان وراء هذا التداعي يقول نصر حامد أبو زيد :" ومن الخجل أن يوصف بالكفر من يحاول ممارسة الفكر ، وأن يكون "التكفير"هو عقاب "التفكير" ، وهو مخجل في أي مجتمع وفي أي لحظة تاريخية ، وهو كارثة في "جامعة القاهرة" في العقد الأخير من القرن العشرين ، لكن لأنه لا يصح إلا الصحيح ، فقد خذل القضاء مكر الماكرين ، وكشف الأوراق أن الأمر ليس أمر الدفاع عن الإسلام بقدر ما هو دفاع عن "الكراسي المزورة" والمصالح الدنيوية " (102).لقد تمكنت أفكار شاهين وزملائه من اغتيال أفكار أبو زيد عن طريق تكفيره والتفريق

بينه وبين زوجه ،لكن الأفكار لا تموت ولا تحكم عليها المحاكم بل التاريخ وحده المنوط به هذه المهمة ، فعمر الفكر أطول من عمر المفكر ، والتاريخ هو الذي سيقرر مصير الأفكار سواء كانت أفكار شاهين أو أبو زيد. وتستمر قضية أبو زيد لتأخذ مجرى أخر ، كان أبو زيد يرد على هؤلاء بلغة الفكر بعكس لغة خصومه ، هذه القضية يعبر طرفها الأول وهو أبو زيد عن التفكير الذي يعبر عن النور والضياء ، وطرفها الثاني هو التفكير الذي يعبر عن الانغلاق والظلمة على حد تعبير أبو زيد عندما يقول عن قضيته أنها :"قضية صراع بين نمطين من التفكير" (103). النمط الأول معروف بدعوته إلى التثبت بالماضي ومحاربا لكل ألوان القراءات التجديدية التي تحاول بعث التراث بغيته تقويمه وقراءته قراءة نقدية تجعله يلتقي مع الواقع الحالي ، وهذا النمط من التفكير يقوم بعملية تأويل

(101) طه، حسين، في الأدب الجاهلي ، دار المعارف ، لبنان ، ط 15، د(س)، ص 10.

(102) نصر حامد أبو زيد ، المرجع نفسه ، ص 13.

(103) نصر حامد أبو زيد ، المرجع نفسه ، ص 20.

التراث بما يخدم المصالح الشخصية لمفكريه ، ويمكن وصف قراءة هؤلاء للتراث بالقراءة التكرارية التي لا تتجاوز الفعل التكراري للببغاء ، هو تأويل يصطبغ بالمقولات السياسية لكل عصر ، وهو نمط أخضع التراث للمنافع الشخصية منها ما هو سياسي ومنها ما هو إيديولوجي ، ولايزال إلى اليوم يصطنع لنفسه المقولات التي يتلاءم ويواكب بها التغيرات السياسية والاقتصادية ، وهو نمط من التفكير اختزل الإسلام في مقولاته ليعبر عن نفسه فقط ، لأنه لا يعبر عن الإسلام كما يدعي أصحابه يقول أبو زيد في هذا الصدد :" وتطور هذا الاتجاه تطورا ملموسا ، وتعقدت المصالح التي يدافع عنها ممثلوه وتشابكت في الداخل والخارج ، بحيث صارت له قاعدته الاقتصادية وجناحه السياسي بل العسكري. وتطورت كذلك قدرته على الحشد والتعبئة ، وكان من الطبيعي في ظل ذلك المناخ أن يتحول الإسلام في تفكير هؤلاء إلى مجرد "وقود" للعراك السياسي ، وقود يحترق لكي يخوضوا معاركهم السياسية والاجتماعية ضد خصومهم " [104] . هذا عن النمط الأول من التفكير أما النمط الثاني يجسده ذلك الاتجاه الذي يدافع عن الفهم السليم للإسلام حسب ما يراه أبو زيد ، هذا الاتجاه هو الذي يدعو إلى نزع القداسة عن التراث ، الأمر الذي من شأنه أن يؤدي إلى فهم سليم

للدين الذي اختزل في الإسلام " لقد تحول التراث – الذي تم اختزاله في الإسلام – إلى هوية ، يمثل التخلي عنها وقوعا في العدمية وتعرضا للضياع " [105] . إن الهدف الذي يرمي إليه أصحاب الاتجاه الثاني هو التأسيس لما يسمى بالقراءة النقدية للتراث و التاريخ ، ويعتبر أبو زيد أحد أقطاب هذا الاتجاه النقدي، وإن " سلاح النقد هذا ينفر منه أصحاب الاتجاه الأول نفورا يصل إلى حد التحريم ولا يقف عند حدود الكراهة، ذلك أن "النقد" يسحب البساط من تحت أقدامهم ويجعلهم مكشوفين في العراء"[106]. إذن إن قضية أبو زيد وشاهين جزء لا يتجزأ من هذا الصراع القديم بين هذين النمطين من التفكير الذي تمركز كل واحد منهم في اتجاه يعاكس به الآخر ، وموضوع الصراع كان دوما الدين والتراث. هذا الصراع الذي كان يسكت لفترات ويشتعل لفترات أخرى كلما وجد الدافع ، وكتابات أبو زيد والأفكار التي تتضمنها كانت هذه المرة هي الوقود الجديد الذي رسم ملامح جديدة لهذا الصراع القديم . وفي ظل تداعيات هذه القضية تم توريط الكثير من رموز الخطاب الديني، ودخلت مؤسسة الأزهر كطرف في هذا الصراع ورددت هي الأخرى شعار التكفير لكل من يطعن في القرآن والسنة ، وهو الشعار الذي رسم معالمه عبد الصبور شاهين ومحمد

---

[104] نصر حامد أبو زيد ، المرجع نفسه ،ص ص 21-22 .

[105] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة) ، المركز الثقافي العربي ، بيروت/المغرب ، ط4 ، سنة 2000،ص 13.

[106] نصر حامد أبو زيد ، المرجع الأسبق ، ص 22 .

بلتاجي ومحمد عمارة وإسماعيل سالم ضد أبو زيد كونه يهاجم الغيب ، ويعتبر أن العلمانية هي التأويل الحقيقي والفهم العلمي الصحيح للدين . ولتوريط الأزهر في هذا الصراع يقر شاهين أن أبو زيد يهاجم الأزهر و ينقده ، إن النقد اللاذع الذي واجهته كتب أبو زيد وخاصة كتاب "الشافعي والتأسيس للإيديولوجية الوسطية " وكتاب "نقد الخطاب الديني" ، هي محاولة لاغتيال الأفكار أبو زيد ، والسبب في ذلك راجع إلى الخطر الذي تمثله الأفكار النقدية على ذلك الخطاب الديني السائد، إن " هذا السعي المستميت لإسكات "خطاب أبو زيد" بأي شكل وبأية صورة يبرز مدى "الخطر" الذي يمثله هذا الخطاب على نقيضه "الخطاب الديني"، لا على مستوى الكشف الأيديولوجي "المصالح" التي يحاول جهده أن يخفيها تحت قناع "الدين" فحسب ، بل على مستوى أعمق كثيرا من مجرد "الفضح" الأيديولوجي ، إنه الخطاب النقيض الذي يحاول أن يطرح وعيا بالدين ، ليس مغايرا فحسب ، بل وعلميا، هدا الطرح يمثل خطرا على الوجود السياسي"[107].

لقد لامست أفكار أبو زيد الواقع وحاولت التغيير فيه وهي بهذا تشكل خطورة على رجل السياسة ، وعند هلاك السياسي تهلك مصالح الذين يؤيدونه ، ورجل الدين أحد التابعين لرجل السياسة ، لهذا كانت الدعوة إلى تكفير أبو زيد حتمية ملحة لحفظ المصالح .لقد ألف في هذا الصدد إسماعيل سالم كتاب أعطي عنوان "نقد مطاعن نصر حامد أبو زيد في القرآن والستة والصحابة وأئمة المسلمين" حيث يقول فيه :" إن نصر حامد أبو زيد كافر كفرا يخرج عن الملة" [108] . وبناءً على كل هذه التقارير التي كتبها زملاء المهنة انتقل الملف إلى المحكمة من أجل الحكم على زميلهم بالكفر والردة والتفريق بينه وبين زوجته.

ولهذا الغرض تأسست لجنة تكونت من الأساتذة الذين دونوا تقاريرهم المختلفة حول الكتابين اللذين شكلا مضمونهما موضوع الدعوى ، هؤلاء الأساتذة قاموا بتوكيل مكتب محاماة لرفع الدعوى على أبو زيد ، ومن بين هؤلاء المحامين : أحمد عبد الفتاح أحمد ومحمد صميدة عبد الصمد ، قام هذا المكتب بكتابة عريضة الدعوى الموجهة ضد أبو زيد وزوجته ابتهال يونس المُؤسسة على التهم التي نسبتها تقارير شاهين وبلتاجي، ولقد ورد في نص الدعوى التالي :" قد قام المدعى عليه بنشر عدة كتب وأبحاث ومقالات تضمنت طبقا لما رآه علماء عدول، كفرا يخرجه عن الإسلام ، الأمر الذي يعتبر معه مرتدا ويحتم أن تطبق في شأنه أحكام الردة حسبما استقر عليه

---

[107] نصر حامد أبو زيد ، التكفير في زمن التفكير ، ص 58.

[108] نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ،ص 234.

القضاء..."[109] .إن الكتب التي واجهت التهمة ومن ورائها صاحبها بطبيعة الحال هي :الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية ، كتب التقرير ضد مضمونه محمد بلتاجي ،الذي نص على أن نصر حامد أبو زيد في كتابه هذا يحمل عداوة لنص القرآني . مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، كتب التقرير ضد مضمونه إسماعيل سالم ، والذي نص هو الأخر على أن أبو زيد يكن العداء الشديد للإسلام .

وبعد تلك المداولات الطويلة التي أفضت فيها المحكمة بحكمها الذي خذل فيه الذين كفروا أبو زيد خذلانا ، وبذلك خذلت مرامي الذين كانوا بالأمس زملاء المهنة ، لكن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد وتزايدت الضغوطات على أبو زيد الأمر الذي اضطره إلى مغادرة مصر إلى المنفى ، حيث اتجه إلى هولندا . لقد منعت كتبه من التداول في الجامعة وصودر البعض منها .

كان هذا الفصل الأول من قضية أبو زيد ، وبعد مرور سبع سنين على هذا الفصل، صدر كتاب أخر لأبو زيد الموسوم " الخطاب والتأويل" سنة 2000 عن المركز الثقافي العربي ، هذا الكتاب أعاد تحريك ذلك العداء الفكري بينه وبين الذين كانوا سببا في نفيه ومحاكمته ، هذا الكتاب منع هو الأخر من التداول بأمر من " مجمع البحوث الإسلامية " وهو أعلى سلطة في الأزهر ، هذا الخبر أوردته مجلة المصور المصرية الصادرة بتاريخ 2003/11/27 ، والتي أوردت أيضا أن هذا الأمر جرى تدبيره من طرف محمد سيد الطنطاوي بعد اضطلاعه على التقرير الذي كتبه محمد عمارة ، وفيه جرى تكفير أبو زيد لمرة أخرى كونه طعن في كتابه هذا في ثابتين من ثوابت العقيدة الإسلامية وهما: التوحيد وحفظ القرآن.

إن كتاب "الخطاب والتأويل يخصص فيه أبو زيد فصلين كاملين للرد على محمد عمارة ، بسبب موقف هذا الأخير من علي عبد الرزاق ونجيب محفوظ ، في الفصل الأول الذي يحمل عنوان "موقف عمارة من علي عبد الرزاق: غلبة الأيديولوجي على المعرفي "، وفي الفصل الثاني يرد أبو زيد فيه على تمويمات محمد عمارة إزاء أفكار نجيب محفوظ ، وهذا الفصل يحمل عنوان "مات الرجل وبدأت محاكمته" ، وفي هذا الصدد يقول أبو زيد:" هناك فرق بين النقد والاختلاف وبين الإدانة ، ونزع صفة الإسلام عن المفكر لأنه فكرا لا يتطابق مع ما نؤمن به من أفكار . لقد حاول الكاتب

(109) نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص 266.

(عمارة) أن ينقد الوضعية المنطقية لدى نجيب محفوظ ، لكن نقده لها هو النقد العامي المبتذل ، وليس النقد العلمي"[110] .أما باقي فصول الكتاب خصصت لعلم تحليل الخطاب سواء من الناحية

النظرية أو التطبيقية ، وهذا الكتاب يدرس ظاهرة التأثر والتأثير التي تمارسها الخطابات على بعضها البعض.

لم يسلم أبو زيد من الانتقادات ومن دعاوى التكفير التي كانت تأتيه من داخل مصر ومن زملائه الذين انتقدهم بكتاباته ، فبدلا من توخي الكتابة وسيلة للرد على كتابات أبو زيد كأفضل وسيلة ،وهي وسيلة يعتبرها الغرب من الأمور الدالة على التطور والديمقراطية ، لجأ هؤلاء الكتاب إلى التكفير والعدالة كوسيلة لرد . كان أبو زيد يكفر في بلده ويتلقى الجوائز في غير بلده ، في تلك الأعوام التي قضاها في هولندا تقلد عدة مناصب منها : كرسي كليفرينجا Cléveringa للدراسات الإنسانية ،وكرسي في القانون والمسؤولية والحرية والعقيدة بجامعة ليدن بدءا من سبتمبر 2000م ، وتقلد كرسي ابن رشد لدراسة الإسلام والإنسانيات بجامعة أوت رخت بهولندا سنة 2002 ، كما تحصل على جائزة ابن رشد سنة 2005 من معهد جوته ببرلين .

لقد ألف نصر حامد أبو زيد العديد من الكتب و الدراسات ، وأغلب دراساته كانت تدعوا إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة نقدية وعلمية ، كما دعا أبو زيد إلى التحرر من الفكر الضيق ونزع القداسة عن النصوص التراثية . وعند عودته من منفاه أسبوعين قبل وفاته ، حيث دخل في غيبوبة استمرت لأيام ، وافته المنية يوم 05يوليو 2010 ، ودفن بعدها في طنطا . مات أبو زيد وترك كتاباته شاهدة على محنته الفكرية التي لا يحق لأي واحد محاكمتها بقدر ما يحق النقد البناء لها، لقد ترك نصر حامد أبو زيد زخما معرفيا كبيرا وذو سوابق يمكن ذكر التالي منه :

- الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة).
- فلسفة التأويل (دراسة لتأويل القرآن عند محي الدين بن عربي) .
- مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن) .

---

[110] نصر حامد أبو زيد ، الخطاب والتأويل ، المركز الثقافي العربي ، بيروت/ المغرب ، د(ط) ،سنة 2000 ، ص 86 .

- إشكاليات القراءة وآليات التأويل .
- نقد الخطاب الديني .
- دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة .
- النص والسلطة والحقيقة ، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة .
- الخطاب والتأويل .
- التكفير في زمن التفكير .
- هكذا تكلم بن عربي .
- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية .
- القول المفيد في قضية أبو زيد .
- البحث عن أقنعة الإرهاب .
- التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية .

كان هذا عن مؤلفات أبو زيد أما عن أشهر ما كتب ضد أفكاره من كتب والتي يمكن ذكر البعض فيما يلي :

- قراءة في فكر التبعية لـــ : محمد جلال كشك .
- قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة لـــ : عبد الصبور شاهين .
- نقض نصر أبو زيد ودحض شبهاته لـــ : رفعت عبد المطلب .
- أعلام وأقزام لـــ : سيد العفاني .
- مقالتان في التأويل – معالم في المنهج ورصد للانحراف- لـــ: محمد سالم أبو عاصي.
- المعاد الأخروي وشبهات العلمانيين .

لقد حاولت العديد من الدراسات الفلسفية تفسير سبب تأخر العالم العربي ، وفي هذا الصدد ولدت العديد من الأفكار وأجهضت أخرى ، ويمكن الجزم أن كل الدراسات والأفكار كانت تدور و تتحرك داخل مشكلة الحداثة بين الأصالة و المعاصرة،ازدواجية الموقف كما يسميها الجابري وغيره من المفكرين . وهي المشكلة التي طرحت على مستويات شتى وعلى أوجه مختلفة ، ولأنها تتعلق بمصير العالم الإسلامي والأمة العربية جزء من هذا العالم ،كان لابد من النظر إليها نظرة جدية تحاول إيجاد الحل المناسب لها بعيدا عن كل أشكال التعصب ، لكن هذا الأمر لم يحدث إلى يومنا هذا. العالم اليوم يتأهب لقفزات علمية وتقنية تجعل منه سيد هذا العالم في حين أن الأمة العربية لا تزال لم تشخص وجودها في هذا العالم ، الأمة العربية التي لا تزال تنظر إلى ماضيها وتحن له ، نظرة تجعلها تتأخر وهي تعتقد أنها تتقدم.وهنا يطرح نصر حامد أبو زيد سؤالا مهما عن طبيعة العلاقة التي تربطنا بتراثها قائلا :" لماذا حين يذكر "التراث" يتبادر إلى الذهن "الدين" أو الفكر الديني بصفة عامة ، والإسلامي بصفة خاصة ؟" [111] .

إن التراث بالنسبة لأي من الأمم يمثل تاريخها المقدس الذي لا يجب النبش فيه أو التخلي عنه، والتخلي عنه أو إنكاره يكون بمثابة فقدان للهوية .وهي الفكرة التي يتمسك بها العالم العربي والإسلامي، إذ يقدس التراث، ومن المحرمات التي لا يجب فعلها الاقتراب من التراث، هذا التراث هو الهوية وقد يكون التراث هو الدين في حد ذاته. يقول أبو زيد في هذا الصدد :" لقد تحول التراث الذي تم اختزاله في الإسلام إلى هوية يمثل التخلي عنها وقوعا في العدمية وتعرضا للضياع ، صار معبرا عن عراقتنا وأصالتنا في تاريخ الوجود الإنساني ، في حين أصبح "التقدم" مرهنا باستيعاب ما أنجزه العقل البشري في مجالات المعرفة العلمية ، الأمر الذي يعني التعلم من الآخر الذي تعرفنا عليه أول ما تعرفنا معتديا غازيا محتلا لأراضينا مستغلا لأوطاننا " [112] . وينتج عن هذا الأمر عدم

استثمار علاقتنا بتراث الآخر بشكل لائق وجدي ، على ما فعل الذين سبقونا وخاصة في تعاملهم الأمثل مع التراث الفلسفي اليوناني ، نحن نستهلك منتجات الآخر العلمية بشكل لافت دون أن نطرح على أنفسنا أسئلة جدية عن سبب تفوقه ، وهي أسئلة إن طرحت بشكل جدي قد تؤدي بنا إلى الالتحاق بركب الحضارة الإنسانية وشخصنة وجودنا في هذا العالم المتغير ، لكننا مع الأسف

[111] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط 4 ،سنة 2000 ، ص13 .
[112] نصر حامد أبو زيد ،المرجع السابق، ص 13.

الشديد لازلنا نبكي على أطلال تراثنا ونمجده دون أن ننتبه بأن العالم يتقدم في الوقت الذي نتأخر فيه ، يقول محمد العزيز الحبابي :" إن خريطة العالم الثالث والعالم الإسلامي خاصة ، خريطة إطارها الشمس ، دفئا وضياء ، ولكن الضربات الشمسية قد تؤدي إلى الموت ،إذا لم يكن داخل الدماغ سوى فراغ ، الشمس تنعش من يحسن التكيف معها ، وتقضي على الآخرين أصحاب الاتكال واللامبالاة "[113] . إذن مشكلة العالم الإسلامي تكمن في مجتمعاته التي لم تتفتح على حضارة الآخر بشكل ايجابي ، وبالشكل الذي يساعدها على التقدم والنهوض ، هذه المجتمعات نظرتها للآخر لا تتعدى حدود الانبهار بالمنجزات العلمية والتقنية التي حققها الأخير . نحن ننظر إلى الآخر بتوجس من جهة ونلتفت إلى تراثنا من الجهة الأخرى ، نحن أمام موقفين بحيث يحمل كل موقف في سياق نظرته إلى الآخر ازدواجية لها أسبابها ، وهو الأمر الذي يجسد عمق مشكلة النهضة إذا لم نقل إشكالية النهضة ببعديها ، بعد يرى في التراث عنوان الهوية ورمزا للأصالة وبعد يرى في الحضارة الحديثة رمز التقدم ويضع هذا التقدم عنوانا لمشاريعه الفكرية .

علاقة الدين بالتراث وكيف تم التوحيد بينهما ؟

إن علاقة الدين بالتراث يجسد في حقيقة الأمر صلب الموضوع وعمق إشكالية النهضة في كل الخطابات الفكرية والدينية ، وعلى إثره ولدت تلك الازدواجية التي تم الحديث عنها سلفا . يشير مفهوم الدين في القرآن الكريم بشكل واضح وعام إلى الشريعة، وقبل الإسلام كان مفهوم الدين يشير إلى طريقة الحياة ، وطريقة الحياة هي التي جاء القرآن الكريم يهدف إلى تغييرها وتهذيبها،

نظرا إلى تلك السلوكيات الهمجية التي كانت تمارس بها الحياة في الجاهلية ، فأصبح الإسلام هو الطريقة الوحيدة المرتضاة للحياة والواجب اتباعها .وهذا ما يشير إليه النص القرآني في قوله تعالى: (ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين) [*] . وما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن الدين سواء في التداول القرآني أو في الديانات السماوية الأخرى وحتى في الديانات الوضعية تشير إلى نمط الحياة وطريقة عيش الناس في الحاضر. وعليه يمكن القول أن التداول القرآني لمعنى الدين على أنه تشريع للحياة في ظروف معينة ، تحكمت فيه ظروف معينة وهي البيئة الزمكانية التي كانت سببا في نزول القرآن الكريم . وبذلك يكون الدين تقنين للحياة على مستوى الحاضر

[113] الحبابي محمد العزيز ، دور المفكر اليوم وعلى مر العصور ، مجلة الأصالة ، العدد 20،ماي /جوان ، 1974، ص 31.

[*] سورة آل عمران الآية :85.

وإلغاء لكل الشرائع السماوية السابقة ، ونبذ للديانات الوثنية التي صنعها الخيال الإنساني، هذا الإلغاء هو إلغاء لتراث وماضي تلك الشعوب يقول نصر حامد أبو زيد :" وهذا طبيعي بالنسبة لنص يستوعب النصوص السابقة عليه فينفيها مؤكدا حضوره هو بوصفه نصا شاملا ، لكن هذا النفي لا يصل إلى درجة نفي صفة الدين عن تلك النصوص ، إذ يشار إليها دائما بوصفها أديان ، وإن كانت غير مرتضاة " [114] .

هذا عن مفهوم الدين ، أما عن مفهوم التراث فهو يشير إلى سنن السابقين ، فالتراث هو الدال على أنماط و طرق العيش التي انتهجتها الأقوام السابقة أو الخالية ، فالتراث هو جملة القيم والعادات والمعتقدات والأعراف التي كانت متداولة فيما خلا من زمن أقوام سابقة ، وهي السنن هي التي جاء الإسلام لإلغائها ونفيها، وهو الأمر الذي تشير إليه عديد النصوص القرآنية .

يشير الدين إلى طريقة الحياة في سياق الحاضر ويحيل التراث إلى طريقة الحياة في سياق الماضي ، الأمر الذي يحيل بطبيعة الحال ضرورة التفريق بين السنن الإلهية والسنن البشرية.وهو التفريق الذي أقامه القرآن نفسه تمهيدا لتنصيب شريعة جديدة للحياة ، ليصبح القرآن دينا وتراثا في نفس الوقت ، يجعل الاقتراب منه ممنوعا ، وهو تراث غير قابل للإلغاء " لأنه جعل من الإسلام "الدين" – الشريعة وطريقة الحياة – الوحيد المقبول من الله ، فقد فهم المسلمون الأوائل – جيل الصحابة – أن الطاعة مرتبطة فقط بما يبلغه الرسول عن الله من الوحي فقط " [115] .

لقد نصب القرآن على حد تعبير أبو زيد نفسه نصا مركزيا في الثقافة العربية ، ودينا جديدا يلغي كل الأديان الأخرى ، وتمخض عن هذا الأمر ضرورة اتباع هذا الدين وتمثل تعاليمه ، وضع هذا الدين معالم لسنة أو معالم لتراث جديد ، وتتجسد قوة الدين الجديد في أنه رسالة عالمية أو رسالة موجهة إلى العالمين أو الثقلين من جهة ، ودين صالح لكل زمان ومكان ، فهو لا يقصد مخاطبة الحاضر فقط ، بل يخاطب الحاضر و الغائب.كما دعت الضرورة في هذا الدين وجود نص آخر وظيفته تفسير وشرح المركب في النص المركزي ، وهو الحديث النبوي الذي ينظر إليه الفقهاء على يعتبر نص أصلي ومن بينهم الشافعي .لقد تم اختزال التراث في الدين الإسلامي أو بالأحرى القول قد تم التوحيد بين الدين والتراث .ويرى أبو زيد في هذا الصدد أنه " يجب أن نفهم أقوال الرسول الخاصة بوجوب اتباع سنته بأن المقصود بها أقواله وأفعاله الشارحة والمبيّنة لما ورد مجملا في

---

[114] نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ،ص 15.

[115] نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ،ص 16.

تعاليم القرآن . وما سوى ذلك من الأقوال والأفعال يجب أن يندرج في سياق الوجود الاجتماعي للشخص التاريخي ، بمعنى أنها أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلم في العصور التالية " [116] . إن الأمر الذي ينطق به هذا القول أو ما يريد أبو زيد التحدث عنه يدور حول التمييز بين سنة الوحي وسنة العادات ، الأمر الذي كان مثار جدل بين أهل الرأي الذين دعوا إلى ضرورة التمييز بينهما ،وبين أهل الحديث الذين ذهبوا عكس ما ذهب إليه أهل الرأي ، يرى أبو زيد أن الدين المقدس والمنصب بسلطة النص القرآني أضحى تراثا جديدا ألغى كل السنن السابقة التي كانت كلها سنن بشرية ، فلهذا تفرض قداسة هذا الدين ضرورة التمييز بين الشروح النبوية التي تقع في محل تبيين الدين وتيسيره، وبين الحياة الاجتماعية لشخص النبي (ص) المرتبطة بتاريخ معين ، وهذا التمييز يراه نصر حامد أبو زيد ضروري ويجب إعادة تأصيله في ثقافتنا الدينية المعاصرة .

إن إشكالية التوحيد بين الدين والتراث تتجاوز نطاق الخلاف الفقهي والكلامي ، وتعدو إلى أبعد من هذا كما يقول نصر حامد أبو زيد :" لأنها كانت معركة صراع على صياغة قوانين الذاكرة الجمعية للأمة ،أي قوانين تشغيل تلك الذاكرة وصياغة الآليات التي على أساسها تنتج المعرفة" [117] . تتجلى الآن حقيقة الإشكالية ويتبين أن الصراع حول هذه المسألة هو صراع بين النقل والعقل ، ولقد سعى السلف الأول إلى التركيز على النقل ، الأمر الذي يدلي إلى أن سلطة النص هي وحدها القادرة على صياغة الحاضر على الماضي ، والتركيز على العقل معناه قراءة الحاضر والواقع بتطبيق مفهوم الحركة والصيرورة دون إلغاء فعالية التراث أو تجاهلها يقول أبو زيد :" وقد ظل الصراع محتدما بين الاتجاهين حتى حسم لصالح النقل والتراث ضد العقل ، وكانت الفلسفة – وابن رشد خاصة – هي آخر خطوط الدفاع عن العقل ضد تقليد التراث والاستناد لسلطة النصوص" [118] . ودفاع ابن رشد جاء بطبيعة الحال بعد الضربة القاضية التي وجهها الغزالي للفلسفة ، وخاصة بعد وضعه لدستور العقائد بشكل نهائي وحيث بقي وفيا لتصورات الأشعري [*] .

من الملاحظ أن صياغة الذاكرة الجمعية التي يتكلم عنها أبو زيد خضعت في كل أسسها إلى عملية توليد النصوص من النصوص السابقة ، العملية التي تمت كما قيل سابقا بإلغاء تراث السابقين ،

---

[116] نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ،ص 17.

[117] نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ،ص 18.

[118] أبو زيد ، السابق ، ص19.

[*] انظر : نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن) ، الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة، د (ط) ،1990، ص275.

عملية توليد تمت إما عن طريق الشروحات النبوية التي انبثق عليها النص النبوي ، ثم يأتي بعد ذلك التفاسير وتفاسير التفاسير، هذه النصوص لا ينظر إليها من طرف الفقهاء على أنها نصوص ثانوية ، بل يعتبرونها نصوصا أصلية لا يحق نقد أصحابها ، وعملية إنتاج النصوص هذه لا يغيب فيها التوجيه الإيديولوجي على حد تعبير أبو زيد . لقد حصر عمل العقل على وظيفة توليد النصوص ، ولا مجال لإنتاج المعرفة إلا داخل إطار النص . عملية إنتاج المعرفة وصناعتها تعتمد في الأساس غلى شرح النصوص القديمة ، وهذا الشرح ينتج عنه شرح آخر يسمى شرح الشرح أو تفسير التفسير ، والمعرفة بهذا الشكل لا تتجاوز حدود التقليد ، الأمر الذي لم يفسح المجال لإنتاج علوم عقلية جديدة،

تواكب حركة العصور يقول أبو زيد :" لقد تم التوحيد بين الدين والتراث إلى إضفاء القداسة على ذلك التراث ، وإلى تحويله من مرتبة النصوص الثانوية إلى مرتبة النصوص الأولية ، واختصرت مهمة العقل على التكرار والشرح والترديد ، وقد أدى هذا كله إلى ركود الثقافة ، التي عززت بدورها ركود الواقع العربي المنتج لهذه الثقافة " [119]

التراث الديني و العقل العربي

إن شمولية الدين وسيادة سلطة النصوص كان لها دورا كبيرا في إضمار مفهوم التراث من جهة ، وجعله لا يتجاوز إطار أو حدود التراث الديني من الجهة الأخرى ، وهو الأمر الذي ساهمت فيه عوامل عديدة ، وفي هذا الصدد يركز نصر حامد أبو زيد على عاملين هما :

1 – ركود الواقع العربي وما لحقه من انحطاط سياسي ،اقتصادي واجتماعي ،هذا الانحطاط والركود له أسبابه ، فعدم الاستقرار السياسي أثر سلبا في كل مراحل التاريخ العربي الإسلامي ، وكانت مسألة تداول السلطة أو بالأحرى مسألة الخلافة والإمامة هي التي حركت كل الصراعات السياسية والتي أدت كما هو معلوم إلى فتن دامية أثرت على كل مناحي الحياة ، ولاتزال الأمة العربية والإسلامية تتخبط في نفس المشكلة إلى يومنا هذا، وهي الأمة الوحيدة التي يمكن الجزم أنها لم تستفد من تجارب الماضي ، لأنها لازالت تكرر نفس الأخطاء ، وتحركها الذهنيات البالية والقاتلة يقول نصر حامد أبو زيد :"فمن اللافت للانتباه ، والمثير للدهشة في الوقت نفسه ، أن يلاحظ الدارس أن تداول السلطة السياسية في العالم العربي الإسلامي – وهو علامة من علامات الحركة

---

[119] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ،ص 20.

والصيرورة – لم يتم في أي لحظة من لحظات التاريخ وفقا لآليات الاختيار السلمي ، فمنذ عرف الواقع العربي فكرة "الدولة "لم تفارق الدولة مفهوم "القبيلة" إلا نادرا" [120] .

عندما يقول نصر حامد أبو زيد أن فكرة الدولة لم تفارق مفهوم القبيلة ، فهو يحيلنا مباشرة إلى أن التراث استعمل كمبرر لتبرير الأحقية في السلطة ، الأمر الذي يتم في غالب الأحيان بالعودة إلى مفهوم القبيلة ، فالذهنية العربية لا يفارقها الوهم القبلي ، باعتباره آلية مهمة لازالت تستعمل في الخطاب السياسي حتى اليوم تحت غطاءات مختلفة لتعزيز فكرة المشروعية ، فهناك غطاء نسميه حماية الوطن ، غطاء قد نسميه حماية العروبة، هذه الأفكار المحركة للعواطف تستعمل المخيال السياسي والديني والتاريخي ، صانعة بذلك لغة خاصة ذات شعارات تخفي وراءها أغراض سلطوية خبيثة أحيانا ، وقاتلة أحيانا أخرى يقول أبو زيد :" هذا الاعتماد على مفهوم الدولة /القبيلة ، وما يرتبط به من تعلق مرضي بالماضي و التراث ظل مهيمنا رغم تغير أشكال الدولة ، وتغير الشعارات والأزياء، الرتب والاحتفالات ، وظل تداول السلطة يعتمد على "الانقلاب العسكري" ، سواء كان انقلابا باسم الخليفة ، أم كان انقلابا لحماية الوطن ، كل سلطة انقلابية جديدة تحاول تعزيز مشروعيتها بالاستناد إلى التراث والماضي" [121] . وإلى يومنا هذا ظل التداول على السلطة لا يتم إلا بهذه الطريقة، ولعل الثورات العربية الأخيرة أحد أساليب هذه اللعبة ، وتم فيها تحريك المخيال الديني والتاريخي للوصول إلى السلطة ، استعمل فيها شعار التغيير لإخفاء غرض سلطوي سيكشف التاريخ لاحقا أغراضه الحقيقية .

2 – يعتبر العامل الثاني مشكلة جزئية فاعلت هي الأخرى في صناعة مظاهر الركود والانحطاط ، ونقصد به مشكلة تحديد العلاقة مع الآخر وتراثه ، ونقصد بالآخر الغرب .وفي هذا الصدد يرى نصر حامد أبو زيد بأن التراث الإسلامي ساهم في خلق هذه المشكلة وتعقيدها ، وتم النظر إلى حضارة الآخر على أنها حضارة تعتمد على مرجعية العقل ، الأمر الذي عمق المشكلة باعتبار أن الفقه السلفي لا يلتقي مع ما تدعو إليه حضارة الآخر ، ليؤدي هذا الأمر إلى خلق الصراع بين النقل والعقل .

---

[120] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 20.

[121] نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص22.

ولا يقف الأمر عند حدود القول بسلطة النقل ، بل يتعداه إلى ميلاد نظريات ترجع تخلف العرب والمسلمين إلى الإسلام ، هذه النظريات ساعد في بلورتها موقف الفقهاء الرافض للعقل من جهة ، والأفكار التي ساهم المستشرقون في تأصيلها لدى بعض الناس من جهة أخرى ، يقول نصر

حامد أبو زيد :" لقد تعامل الاستشراق مع ثقافتنا من منظور وحيد ، وهو منظور الإسلام ، وكون لنفسه صورة أعاد تصديرها لنا ، فحواها أننا مسلمون دينا ووطنا ، وأن سر تأخرنا وجهلنا وانحطاطنا وتخلفنا هو الإسلام " [122]. هذا عن التفسيرات التي يعطيها المستشرقون ويبررون بها انحطاط الأمة العربية الإسلامية ، وفي هذا الصدد يبرز اتجاه آخر يحمل أفكارا مغايرة لأفكار المستشرقين ، وهو الاتجاه الذي يرجع تخلف الأمة العربية الإسلامية إلى ابتعادها عن الإسلام .

لم تستطع الأمة العربية ضبط وتحديد علاقتها مع تراث الآخر ، وتحديد العلاقة معناه أخذ موقف ثابت وصريح من الأخر ، وهو الأمر الذي لم يتم بصفة حاسمة نظرا لازدواجية الموقف ، الذي لا يخفي في داخل كل موقف وجود ازدواجية أخرى . فالتقدم الذي حققته الشعوب الأخرى، وبالأخص الشعوب الأوروبية راجع إلى أخذها ببعض القيم الدينية المستوحاة من الإسلام ، والتي تمت عقلنتها وتكييفها مع الواقع الأوروبي، الأمر الذي لا يمنع الاستفادة من المنجزات العلمية للآخر ، فيجب العودة إلى القيم الدينية وإلى الإسلام كونه المرجعية الوحيدة للشعوب الإسلامية . وفي هذا الصدد يقول نصر حامد أبو زيد :" ستظل حركة العقل العربي تدور بين قطبي الرحى هذين: الإسلام والحضارة الغربية ، ففي مرحلة خطاب النهضة الذي امتد من الطهطاوي وحتى زكي نجيب محمود يعاد تأويل الإسلام لكي يتسع لقيم المدنية والحضارة ، وهو خطاب ما زال يتمتع بدرجة شاحبة من الوجود إدا قورن بمستوى حضور الخطاب السلفي الراهن .ووجود الإسلام إطارا مرجعيا جاهزا في بنية خطاب النهضة – الذي أخفق إخفاقا مذهلا في إنتاج وعي علمي بالدين والتراث – هو الذي سمح للسلفية بالانقضاض على كل إنجازات خطاب النهضة " [123] .

---

[122] نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص23.

[123] نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص 25.

[*] انظر : نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ،سينا للنشر ، القاهرة ،ط 2 ، سنة 1994، ص 11.

يرى أبو زيد أن المفاهيم والأفكار التي جاء بها خطاب النهضة وبالأخص تأويلاته حول مسألة التراث ،لا يمكن أن نعتبرها أو ننظر إليها على أنها أفكار جديدة تقدم قراءات تمتاز فعليا بروح التجديد ، فالأمر كله يعتبر حسب أبو زيد مجرد طلاء أو تلوين يتوهم أنه يقدم الجديد . فالتلوين هو

الطريقة التي اعتمد عليها رواد خطاب النهضة ، وهذا لا يعدو أن يكون إلا قراءة محايثة للتراث ، ومصطلح التلوين يقابل عند أبو زيد مصطلح التأويل . فالتلوين إعادة طلاء القديم بثوب جديد ينسجم مع روح عصره ومناخه إذ يمكن القول بأنها مطابقة بشكل آخر ، بينما التأويل خلخلة التراث بما يسمح بنقده وربما تجاوزه على حسب ما يراه أبو زيد ، هذا الخطاب النهضوي الملون لتراث ساهم في تغذية أفكار اليسار الإسلامي كما يحلو لأبو زيد تسميته ، وهو الخطاب الذي يستعمل التلوين كقراءة مغرضة للنصوص على نحو تتخفى فيه التوجهات الإيديولوجية تحت شعار الموضوعية العلمية والحياد المعرفي (*) .

هذه القراءة التي تتبناها الكثير من التيارات الدينية والتي يسميها أبو زيد بالتلوين ، هي قراءات تحاول أن تمارس فعل التجديد على أساس نفعي ، فهي تتستر بالتراث أو الدين لخلق وصناعة السلطة لهذا التراث ، وفي حقيقة الأمر فهي لا تصنع أي سلطة للتراث أو الدين بقدر ما تصنع لنفسها هذه السلطة ، فهو تكلم بالدين لتعبير عن منافع شخصية . إن ألوان التيارات الدينية التي جعلت من فكرة النهضة شعارا صنع لها اللغة التي ستنطق بها لتعبر عن الهدف النهضوي كلباس يستر أغراضها النفعية ، يستند في الأساس على التراث وعلى اختيار الكيفيات التي يتم تلوينه بها .السند هو التراث أو بالأحرى يمكن القول أن السند هو النص ، وهنا ستمرر الخطابات على أنها خطابات معتدلة تواجه خطابات متطرفة .

إذن هناك خطاب نهضوي أراد التجديد فلم يجد في الحضارة الغربية ما يتناقض مع التراث الديني الإسلامي ، وخطاب رفض الحضارة الغربية لأنها تتناقض مع التراث الديني الإسلامي ، والملاحظ أن كلا الخطابين تعاملا مع التراث تعاملا نفعيا لتبرير موقفه، وصناعة الحجج التي تلتقي مع توجهاته يقول نصر حامد أبو زيد :" والحقيقة أن هذا الموقف النفعي من التراث في الخطاب الديني يساعده في توظيف آلية إهدار البعد التاريخي" [124] .

---

[124] نصر حامد لأبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص 85.

والذي يؤكد إهدار البعد التاريخي للتراث هو الكيفيات التي يتعامل بها الخطاب الديني مع التراث ، ويقصد بها انتقاء من التراث ما يخدم المصلحة ونفي ما لا يلتقي معها ، فعندما يتعلق الأمر بكل ما له صلة مباشرة من التراث مع المصلحة يمكن الاستناد إليه كونه نابع من النص سواء كان القرآن أو الحديث النبوي ، وحتى تفاسير السلف ، لكن عندما يتعلق الأمر بالجانب العقلي من التراث والذي يتجسد في آراء المعتزلة يتم تجاهل هذا الجانب كليا يقول أبو زيد في هذا الصدد :" فحين يستند الخطاب الديني المعاصر على هذا الجانب من التراث فإنه يعتمد تجاهل الجانب الآخر ، مثل اتجاه "أصحاب الطبائع" من المعتزلة والفلاسفة ، ويتم ذلك في أحيان كثيرة بإضفاء صفة القداسة الدينية على الاتجاه الأول ، ورد الاتجاه الثاني إلى تأثيرات أجنبية انحرفت به عن الإسلام الحقيقي " [125] . هذا الإقبال و الإدبار على الحضارة الغربية له مبرراته التاريخية ، وهي التي تشكل الفارق في نبرة الخطاب الديني لدى كل تيار ، فالإقبال شعاره التجديد وهو نفسه شعار خطاب النهضة ، والإدبار يحمل شعار العودة إلى الأصول يقول أبو زيد:" وكما كان "التجديد" هو شعار خطاب النهضة ، أصبحت العودة إلى الأصول شعارا للسلفية الجديدة ، وكما اعتمد الخطاب على النفعية الانتقائية التي تختار من القديم دون أن تمس هيكل بنائه ، اعتمدت العودة إلى الأصول على الانتقائية النفعية نفسها ، لكن خطاب النهضة كان يمارس فعاليته غالبا في إطار التراث الديني دون أن يقترب من مجال النصوص الدينية الأصلية ، في حين تقترح السلفية العودة إلى النصوص الدينية ، ولأن نهج الاقتراب واحد فقد اعتمدت السلفية في تأويلها للنصوص الأصلية — عن وعي أو غير وعي — الغرب إطارا مرجعيا " [126] .

إن الخطاب الديني بكل تياراته لم يحسن فهم لا تراثه ولا الحضارة الغربية ، و الازدواجية في المواقف يدل من جهة عن وجود موقفين متعارضين من التراث الغربي ، وموقفين متعارضين من التراث المحلي من الجهة الأخرى . الأمر الذي تمخض عنه فشل هذه الخطابات في استيعاب الحضارة

الغربية وفهم التراث الإسلامي بشكل سليم ، وبذلك تأسس الوعي الزائف عن تراثنا وحضارة الآخر . بين التجديد والعودة إلى الماضي تم إهدار الكثير من الأمور المهمة ، والبعد التاريخي أحد

---

[125] المرجع السابق ، ص 86.

[126] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص ص 25- 26.

هذه الأمور التي تم إهدارها لينتهي الأمر كله إلى عدم وجود موقف صارم و حاسم من تراثنا وتراث الآخر ،نحن نستهلك المنتجات العلمية للآخر ونرفضه في آن واحد ، ولا نبحث عن الكيفيات التي قد تساعدنا على بعث تراثنا ، و الكف عن إهدار الوقت يقول محمد عابد الجابري في هذا السياق:" إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يسجل أي تقدم حقيقي في أية قضية من قضاياه منذ ظهر كخطاب يبشر بالنهضة ويدعو إليها انطلاقا من أواسط القرن الماضي . لقد بقي هذا الخطاب ، طوال هذه الفترة ، وما يزال إلى اليوم ، سجين "البدائل" ، يدور في حلقة مفرغة " (127) .

إن فعل التأسيس لنهضة حقيقية ظل كالمعلق من عرقوبه ، مضطربا من تراثه الديني ومتوجسا من الحضارة الغربية ، ظل سؤال النهضة والتقدم هو الأمر الذي تتوارثه الأجيال ، جيلا بعد جيل ،دون أن تحرز هذه الأجيال المتعاقبة أي تقدم إلى الأمام ، فسؤال النهضة أصبح "كالجرح النازف" (128) ، وأسباب هذا التزيف هي القراءات الخطيرة والمزيفة للتراث .

إن الدراسات النقدية الحديثة والمعاصرة ترى أن القراءة السليمة للنصوص مهما كان نوعها يجب أن تدحض فعل الانغلاق ، وأن تفتح المجال لتشظي مكمونات النص أمام القارئ المبدع ، هي القراءة المنتجة ، وهي القراءة السليمة التي تنتجها فعالية ذهنية استنباطية تسمى التأويل ، وهذه القراءة عبارة عن مساءلة تفكيكية للنصوص والتي تتغلغل إلى داخل النص قصد خلخلته واستنطاقه ، يقول جاك دريدا :" إن حركات التفكيك لا تتوسل بنى الخارج ، إنها ليست ممكنة ولا ناجعة ولا تحكم تسديد ضرباتها إلا بسكناها هذه البنايات " (129) . تقوم هذه النظريات النقدية المعاصرة بعملية استبدال القارئ العادي بالقارئ المبدع والمنتج ، فتصفح الكتاب لم يعد مجرد هواية بقدر ما أنه عمل

قصدي يهدف إلى صناعة نص جديد من خلال النص التراثي أو النص القديم ، وهو ما يسمى بعلاقة التناص ، هذه المنهجية كفيلة حسب أبو زيد على جعل النصوص التراثية تكشف عن أسرارها ومكموناتها ، لكن هذه القراءات لا تجد لها سبيلا في الخطابات الدينية ، فالقراءة التي تمارسها هذه الخطابات هي قراءة نفعية تفتقر إلى أدنى أساليب القراءة العادية.

---

(127) الجابري محمد عابد ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز الدراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 2، د (س) ، ص55 .

(128) الأنصاري ، محمد جابر ، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت،ط1، سنة 1992، ص 08.

(129) جاك دريدا ، الكتابة والاختلاف ، تر : كاظم جهاد ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب ، ط 1، سنة 1988، ص 127.

القراءة المغرضة لتراث وتأويلاتها الإيديولوجية

إن القراءة المغرضة للتراث ترسم سلفا أهدافا تخدم أغرضها الشخصية ، وتكون هذه القراءة محايثة كما قيل سابقا للنص التراثي ، حيث لا يسمح بالاختلاف مع النص الأصلي ، وهو ما تدعو إليه الأفكار السلفية ،أو قراءة مغرضة تسعى للتجديد بأطر وأساليب تجعل من خطاباتها لا تقدم الجديد الملموس .هذا النوع من القراءة الإيديولوجية الموازية للتراث بما يخدم المصلحة ، قراءة غير بريئة في نظر أبو زيد وبريئة في الخطابات الدينية ، يؤكد نصر حامد أبو زيد في هذا الصدد أن :" القراءة المغرضة لا تأويل لها إلا إيديولوجيا" [130] .وأن القراءة السليمة لا يجب أن تتفق دوما مع النص التراثي يقول صبري حافظ:"فالاختلاف هو الطريقة أو الأسلوب الذي يتم فيه إطلاق طاقة النص على صنع المعنى" [131] .

إن أي قراءة أو تعامل مع النصوص التراثية يجب أن تنطلق من زاويتين أساسيتين لا يمكن الاستغناء عنهما، هاتين الزاويتين ترتبطان بهدف معين وهو التفريق بين الدلالة الأصلية التاريخية للنص ، وبين المغزى الذي يتدرج من هذه الدلالة ، يقول نصر حامد أبو زيد :" إن التعامل مع النصوص التراثية لا بد أن تنطلق من زاويتين لا تغني إحداهما عن الأخرى خاصة إذا كنا نتحدث عن النصوص التراثية : الزاوية الأولى ، زاوية التاريخ بالمعنى السوسيولوجي لوضع النصوص في سياقها من أجل اكتشاف دلالتها الأصلية ، ويدخل في ذلك السياق التاريخي ، بالطبع السياق اللغوي الخاص لتلك النصوص ، والزاوية الثانية زاوية السياق الاجتماعي والثقافي الراهن ، الذي يمثل دافع التوجه إلى تأويل النصوص ، وذلك من أجل التفرقة بين الدلالة الأصلية التاريخية وبين المغزى الذي يمكن استنباطه من تلك الدلالة " [132] . إن تحديد الزوايا التي يجب أن ينطلق منها التأويل والهدف الذي يجب أن تحققه هذه الزوايا ، يهدف الأمر كله إلى تحصين منهجية التأويل من أي تسرب إيديولوجي، وترسيخ فكرة أن النص أو التراث لا يمتلك حقيقة واحدة ومطلقة كما تزعم الخطابات الدينية ، بل على العكس من ذلك ، إن النصوص على اختلافها تحتضن الكثير من الحقائق التي تحتمل تأويلات متعددة . وأفق التأويل الحقيقي وحده القادر على كشف " هذا المحتمل و الممكن من المعاني المتعددة" [133] الكامنة التي تعيش في النص بين كلماته وروح معانيه . إن التفريق بين الدلالة الأصلية التاريخية وبين المغزى المستنبط من تلك الدلالة ، لا يتأت إلا بإدراك السياق التاريخي والاجتماعي

---

[130] نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص 142.

[131] الشعر والتحدي وإشكالية المنهج ، صبري حافظ ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، العدد 38 ، آذار 1986،ص 79.

[132] نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص 143.

[133] مفتاح ،محمد ، المفاهيم معالم ، نحو تأويل واقعي ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1 ، سنة 1999، ص 28.

والثقافي ، والاحتكام إلى هذه القواعد ومراعاة الزاويتين يوصلنا إلى القراءة المنتجة التي لا تلتقي مع القراءة المحايثة التي لا تنتج إلا صورة طبق الأصل مع تلوينها بطلاء الإيديولوجيات .

هذه القراءة المنتجة تؤسس لوعي حقيقي وعلمي بالتراث ، لأنها تعرية اللامفكر فيه ،
فلحظة التفريق بين الدلالة والمغزى لا يعني هذا الانفصال التام بينهما ، فالتفريق هنا ضرورة منهجية لا بد منها حتى يؤدي التأويل فعاليته ، ويحقق صورا جديدة لنصوص جديدة انبثقت بعد تفجير البنيات المخفية التي ينطوي عليها النص أو تنطوي عليها الدلالة الأصلية، "لأن المغزى لا ينفك عن ملامسة الدلالة بنفس الدرجة التي يوجه بها أبعاد الدلالة" [134] .ومن الأسباب الداعية إلى القراءة هي بلوغ المغزى الذي ينكشف بانكشاف الدلالة ، لتلعب هذه الدلالة بعد ذلك دورا حاسما في الكشف بدورها عن أبعاد القراءة والتأويل ، فالنصوص التراثية لا تنغلق على نفسها ولا تحتضن معنى واحدا وثابتا ، بل معاني و دلالات مختلفة ، وعند قراءة هذا التراث على هذا النحو يسمح لنا التأويل القيام بعملية توليد الدلالات و المعاني الجديدة ، وهذا التوليد يسمى بالتدفق الدلالي المستمر. فالوصول إلى المغزى بكشف الدلالات معناه الوصول إلى دلالات جديدة ذات مغزى جديد يبحث هو الأخر عن فعل تأويلي يصنع منه دلالات أخرى.

لكن عند ملامسة هذه المعطيات مع مضامين الخطاب الديني و الخطاب النهضوي، يلاحظ أن هذا البعد في القراءة مغيب ، بل ومن الممنوعات والمحرمات، فالتلوين أو القراءة المغرضة للنصوص التراثية يغيب فيها الوعي السليم بأوليات وشروط القراءة ، مما يجعلها مجرد لعب على النصوص وحجب للحقيقة ، هنا تتحول القراءة إلى مجرد عبث بالتراث ، "فالخطاب حجاب" [135] على حد تعبير علي حرب ، يقول نصر حامد أبو زيد:" عندما يغيب وعي الباحث في فعل التأويل يتم الوثب من التأويل إلى التلوين ، وهذا التلوين هو شكل من أشكال القراءات الإيديولوجية المغرضة والتعسفية للتراث" [136] .

إن مشروع النهضة الذي ظلت تردده الخطابات باختلاف توجهاته لم يتجاوز مجرد الأفكار التي رسمها خيال وحلمت بها أجيال على فترات متطاولة ، يقول محمد عابد الجابري في الصدد معلقا

---

[134] نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص 144.

[135] حرب ، علي، نقد النص : النص والحقيقة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط 2 ، سنة 1995، ص 11.

[136] نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص 143.

على ما سمي بمشروع النهضة :" ومن هنا تجلى لنا زمن الفكر العربي المعاصر زمنا راكدا جامدا "ميتا" أو قابلا لأن يعامل كزمن "ميت" أو على الأقل لا شيء يغير من مجريات الأمور فيه إذا عومل كزمن ميت " [137] . هذا المشروع لم يلامس الواقع و لم تكن أفكاره تعبر عمَّا يطلبه الواقع من تغيير، كما أن هذه الأفكار أهدرت الكثير من الأمور المهمة كالقراءة السليمة للتراث ، وإخضاع التراث لتأويلات لا أساس لها من الواقعية وغير واضحة يقول أبو زيد :" لا أحد يملك أن ينكر أن مشروع النهضة الذي تولدت ملامحه مع مطلع القرن التاسع عشر في عالمنا العربي قد اعتمد على معادلة طرفاها: التراث العربي الإسلامي ، الذي تم توحيده بجوهر الإسلام وذاتيته المطلقة من جهة ، والتراث الأوروبي الغربي الذي تم تركيزه في الكشوفات العلمية وثمارها التكنولوجية من جهة أخرى. وكان التوفيق بين طرفي المعادلة هو أساس مشروع النهضة ، سواء تحركت المعادلة في اتجاه الإسلام بوصفه أساسا مرجعيا لتقبل الوافد الغربي ،أو تحركت المعادلة في اتجاه الوافد الغربي لجعله معيارا لسلامة فهم الإسلام ولمشروعية تأويله " [138] .

إن الواقع العربي اليوم خير دليل على فشل كل الأفكار النهضوية التي حاولت أن تصطنع لنفسها خطابا يتماهى والدين الذي اختزل التراث في منظومته ، ويعلق البعض أسباب هذا الانحطاط والانهيار على التراث ، وهي فكرة فيها من الظلمة والاتهام الباطل للتراث ما يعكس رداءة هذا الموقف . فالأزمة أو المشكلة ليست في التراث أو الدين بقدر ماهي في موقف الإنسان المسلم من تراثه ودينه الذي ليس يفهمه فهما سليما ، يعلق الطيب التيزيني على هذا الأمر قائلا :" فواقعنا منهار وجد في تراثنا القديم ما يبرر له انهياره ويؤكده ، وكأننا لا نختار من القديم إلا ما نريد و نبغي" [139]. كما أن هذا الموقف المتذبذب الذي يتراوح بين القبول و الرفض لتراث الآخر لا يمكن إرجاعه إلى تراثنا وخصوصيته الدينية ، فنحن شئنا أو أبينا نستعير الوسائل التكنولوجية للآخر المتفوق على حد تعبير الطهطاوي أو العدو المنتصر على حد تعبير الأمير عبد القادر الجزائري ، كما أننا نستهلك حتى منتجاته الثقافية ، هذا الاستهلاك والتبعية للآخر تمس كل الشعوب التي لم تصنع لنفسها منتج علمي خاص بها ، ولا تفاوض علميا لامتلاك ناصية العلم الذي يسمح بالتفوق والتقدم. فالتراث تجربة إنسانية أطرتها البيئة التي وجدت فيها ، وأفكار معينة صنعت لنفسها بها ثقافة، تلك الثقافة هي المعبر عنها في النصوص وغيرها من أشكال التعبير التي اتخذها الإنسان كوسيلة للتبليغ والإعلام عن تجاربه الحياتية والوجودية. وهذه التجارب ترتبط بطبيعة الحال بزمان ومكان

---

[137] الجابري ، المرجع السابق ، ص 55 .

[138] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 26 .

[139] التيزيني ، طيب ، من التراث إلى الثورة ، ج 1 ، دار الجيل ، بيروت ، ط 3، سنة 1979، ص 631 .

معينين ، التراث هو "نتاج تاريخي خالص ، صب كل عصر ثقافته وتصوره فيه ، وتصور القدماء تصور تاريخي خالص يعبر عن عصرهم ومستواهم الثقافي ، كما أن تصورنا تصور معاصر يعبر عن روح عصرنا وعن مستوانا الثقافي " [140] .

هذا الموقف من التراث يرومه النقص وتنقصه الجرأة لصناعة بل لتوظيف القراءة النقدية ، قبل ذلك يحتاج هذا الموقف إلى نقد نفسه حتى يتمكن من تجديد أساليبه لفهم التراث وبعثه من جديد . فبناء موقف سليم من التراث الإسلامي يمكن هذا الموقف من تحديد وبناء موقف سليم من

تراث الآخر كذلك، وقراءة التاريخ أجدر بأن تبين لنا الكيفيات التي تعامل بها الآخر مع المنجزات العلمية للحضارة العربية الإسلامية قديما ، الآخر لم يقف عند حد الانبهار وحسب ، بل قام بدراسة تراثنا بشكل سليم مكنه من نقل تلك الإنجازات وتطويرها ، الأمر الذي فوضه للريادة والسيادة العالمية . لم يجد الآخر أي لبس في ذلك ، وعندما يتعلق بالخطابات الدينية وموقفها من ثقافة الآخر تتباين المواقف بين مقبل ومدبر .

هذا الرفض للآخر تمخض عن ذلك التصادم العنيف الذي حصل بيننا وبين الآخر، الآخر الذي تعرفت عليه الأمة الإسلامية في بداية الأمر كغازي لأوطانها وناهب لثرواتها يقول أبو زيد :" إن "التعارض" بين الأنا والآخر ، أو بين "الإسلام" و" أوروبا المسيحية " بدأ يتبلور مع انكشاف الطابع الاستعماري الامبريالي لأوروبا السياسية في علاقتها بالعالم العربي الإسلامي ، وبعد أن كان الخصم المتفوق يحتفظ بالمسافة التي تبعده عن الأنا ، وتسمح لها من ثم بإدراكه إدراكا مكتملا أو شبه مكتمل ، اقترب من حدود تهديد الذات بالاحتلال المباشر للأرض . تحول "الخصم المتفوق" إلى خطر ماثل ، وإلى عدو قاهر" [141] . هذا التعارض سيحافظ على أفكاره ويدافع على موقفه اتجاه الآخر المغتصب ، حتى أصبح هذا الموقف يعبر عن قناعات دينية هي التي صنعت منه يوما خطابا دينيا ، ولاتزال هذه القناعات تؤطر هذا الموقف إلى يومنا هذا ، فهذا الاتجاه أو الخطاب حافظ على عدائه للغرب رغم استغلاله للتكنولوجيا التي يصنعها ذلك الغرب . وفي مقابل ذلك تعالت صيحات بعض الخطابات تنادي وتدعوا إلى التوفيق ، هذه التوفيقية ستبحث لها عن مبررات من التراث الإسلامي تصوغ لها القيام بهذه المهمة .

---

[140] حنفي ، حسن ، التراث والتجديد ، المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة ، د(ط) ، سنة 1980، ص 15 .

[141] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 28،

ستكون من أوليات الخطاب التوفيقي إنتاج الأطر والمسالك التي تمرر بها أفكاره، هذا الخطاب يؤمن بفكرة تعد جوهر أفكاره ، وهي الفكرة التي تدعو إلى أخذ الصالح وترك الطالح من الحضارة الغربية . والأفكار التي يدعوا إليها الخطاب التوفيقي ليست بالجديدة على الثقافة العربية الإسلامية ، بل تعود إرهاصاتها الأولى إلى جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ، أو ما يسمى بالتيار الإصلاحي . لقد ارتكزت أفكار الخطاب التوفيقي على الكيفية التي يتم بها تحصيل المنفعة من الآخر يقول أبو زيد :" ظل مفهوم المنفعة هو الباعث الجوهري لعمليات التوفيق" (142) .

لم تكن هناك أي حاجة إلى التوفيق لو أن المسلمون انتبهوا إلى تراثهم العقلي، ففي اللحظة التي نفر منها المسلمون من الإنجازات العلمية والفلسفية لمفكريهم – وحرقت كتبهم – كان في مقابل ذلك أن الغرب قام باستيعاب هذه الإنجازات العلمية والفلسفية، واستفاد منها ، الأمر الذي مكنه من صياغة مشروعه صياغة علمية امتلك بها القوة التي يفاوض بها اليوم .هذا التنافر بين النقل والعقل أو بالأحرى هذا الرفض للعقل في ثقافة بعض الخطابات ينم من جهة أخرى إلى ذلك العداء التاريخي الذي خمرته اللعبة السياسية، فحينما كانت تقوى شوكة الفلاسفة، وتجد أفكارهم قبولا لدى رجل السياسة،كانت تستغل هذه القوة والنفوذ لقهر كل من يخالفهم الرأي . وكان يحدث العكس تماما عندما تقوى شوكة الرافضين للعقل ، هذا الرفض للآخر قد يكون القهر والضغط الذي مارسته الخطابات على بعضها البعض أحد الأسباب المباشرة التي غذت هذه النظرة، ولعل مرحلة حكم الخليفة المأمون خير دليل على هذا الأمر .وهي المرحلة التي تأصل فيها هذا العداء وعليه تم لاحقا رفض تراث ونصوص العقلانية العربية الإسلامية واعتبار تراثها منافي للشريعة ، وهو الأمر الذي تجلى وضوحا عندما قوت هيمنة الدولة العثمانية يقول نصر حامد أبو زيد :" وهذا التراث ذاته انتقل عبر الأندلس إلى أوروبا في عصر النهضة وأفادت منه في صناعة معادلة نهضتها . لكن هذا التراث ذاته – في سياق تاريخ الحضارة الإسلامية – كان تراثا مهمشا ، وتم حصاره وتهميشه داخل دائرة ضيقة من الصفوة لحساب تراث آخر امتزجت فيه الحنبلية و الأشعرية والصوفية . وهذا التراث هو الذي كتبت له السيادة والسيطرة والهيمنة ، التي قوت شوكتها الهيمنة التركية العثمانية على مقدرات العالم الإسلامي " (143) .

---

(142) نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص30.

(143) نصر حامد أبو زيد ، النص و السلطة والحقيقة ، ص 30 .

هناك تردد في اختيار عناصر التراث الأمر الذي يعكس عدو الوعي بتاريخيته وعدم إدراك التنوع والتعدد الذي يحتضنه ،الأمر الذي يكرس بعدا آخر من الازدواجية، والازدواجية المتحدث عنها هي الكامنة في موقف المثقف من تراثه و من ثقافته . والحديث عن موقف المثقف من التراث هو حديث عن الكيفيات التي يقرأ بها التراث هذا المثقف التراث ، ولعل موقف محمد عبده وطه حسين من مسائل كثيرة من التراث تعكس صور هذه الازدواجية كما تعكس صور التردد في التعاطي مع قضايا التراث بموقف حاسم ، ومن بين المسائل التي تصنع وجها من أوجه التردد مسألة "خلق القرآن" ، يقول أبو زيد :" هذا التردد — الذي هو نتيجة لانعدام الوعي التاريخي بكل من طرفي المعادلة — ظل محايثا لخطاب النهضة ، لكنه كان دائما ينتهي للتضاد مع مفهوم النهضة ذاته " (144) .

إن حصول الوعي التاريخي بطرفي المعادلة غير كاف ،كما أنه لا يؤدي إلى وجود توفيق حقيقي بينهما ما لم يكن مصحوبا بوعي آخر ، وهو الوعي التاريخي بمكونات الواقع ، ويقصد بها العناصر التراثية (البيئة التاريخية والجغرافية و الثقافية) ، دون أن نغفل عن التعددية والتنوع الموجود في التراث ، لكن هذا الأمر لم يتم حسب أبو زيد ، ليتحول التوفيق إلى تلفيق ، وتنامي صراع بين الخطابات .

إن راهن الأمة المتأزم ومنظرها الهزيل لوحة رسمها فشل الخطابات الدينية والنهضوية في إحداث التجديد والتقدم .وفشل حتى الخطاب التنويري في إحداث التنوير التي كان يسعى إليه ، الأمر الذي يدل على الاستسلام والهزيمة و" يؤكد " أزمة العقل" في واقعنا الثقافي" (145) . ومن أهم تجليات أزمة العقل العربي ازدواجية المثقف التي يعكسها ذلك التناقض الموجود بين فكره وسلوكه من جهة ، وموقف المؤسسات الدينية من الفكر ذو الطابع التنويري من جهة أخرى .الفكر التنويري هو فكر متفتح على الثقافة الغربية ، وهو الأمر الذي يدفع بالمؤسسة الدينية إلى رفض كل الأفكار التي يتبناها هذا الاتجاه ، ولا يقف الأمر عند حدود الرفض بل يتعداها إلى حد تكفير أصحابها ، ومنع كتبهم من النشر والتداول ، لذا نجد أن الكثير من المفكرين اضطروا إلى تغيير اتجاهاتهم الفكرية

---

(144) نصر حامد أبو زيد ، النص و السلطة والحقيقة ، ص 31 .

(145) نصر حامد أبو زيد ، النص و السلطة والحقيقة ، ص 40 .

وأفكارهم خوفا من هذا الأمر ، كما واجه آخرون تهمة التكفير والمقاضاة في المحاكم ، وهو الأمر الذي واجهه نصر حامد أبو زيد وغيره .

هناك ظاهرة أخرى مهمة وتكشف الغطاء عن نوع آخر من المثقفين ، وهي ظاهرة اجترار الأفكار ، التأثير والتأثر أمران مهمان في حياة الثقافة الإنسانية شرط أن لا يؤدي التأثر بالآخر إلى الاجترار أو التقليد الأعمى، ومضغ أحلامه يقول عاطف العراقي:" مهمة المثقفين والمفكرين إذا ما أرادوا خدمة الإنسانية ، هي أن ينقطعوا عن الاجترار الأفكار في عالم من الأحلام والعواطف الجميلة، ليواجهوا العالم بوضوح ، وأن يجسدوا الواقع بموضوعية ، فجميع الثقافات مهما تعددت الفروق بينها ، تهدف إلى نفس الغاية ، وهي تجهيز الشخص بأفضل الوسائل البدنية والعقلية التي تمكنه من الرقي على أحسن وجه " [146] .

يرى نصر حامد أبو زيد أنه لا يجب أن نحمل الخطاب التنويري مسؤولية الإخفاق في إحداث التجديد ، بقدر ما يجب أن نبحث عن السبل الكفيلة لتقويم خطاب التجديد، وهذا العمل لا يتأتى إلا من خلال النقد . والخطاب التنويري شأنه في الإخفاق شأن الخطابات الأخرى ، راجع إلى عدم استيعاب التراث بشكل سليم ، كما أن الخطاب السلفي سجن مقولات هذا الخطاب ضمن نطاق المحرمات من جهة ، كما أن الخطاب التنويري من الجهة الأخرى لم يستطع ضبط العلاقة مع الخطاب المثيل في أوروبا . لتحقيق النجاح الذي حققه الخطاب المثيل في أوروبا كان على الخطاب التنويري العربي أن ينتهج نفس الطرق التي سلكها ذلك الخطاب ، فالتجديد لا يحدث إلا إذا تم طرح تلك الأسئلة التي نتحرج من طرحها ولا نمتلك الجرأة الكافية لطرحها يقول نصر حامد أبو زيد :" كيف حققت أوروبا تلك النقلة الهائلة من ظلام عصورها الوسطى إلى النور والتقدم؟ سؤالا مضمرا مكبوتا هو الآخر . ذلك أن الإجابة الحقيقية عنه – والمتمثلة في ما لأحدثه الفكر التنويري هناك من نقد للتراث والعقائد – تكشف لخطابنا التنويري عن مكامن العجز والقصور في بنيته " [147] .

إن التقدم الذي حققته أوروبا جاء بعد إحالة التراث والعقائد الدينية إلى النقد، وهو الأمر الذي لم يتحقق في ثقافتنا ، ولم تتخمر لدى الخطاب التنويري الجرأة اللازمة لتتوجه إلى التراث بالقراءة النقدية، التي تساعد على فهم التراث وتأسيس للوعي العلمي به، لهذا سبب تردد طه

---

[146] عاطف ، العراقي ، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر (قضايا ومذاهب وشخصيات) ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، د(ط) ،سنة 1998 ، ص 489 .

[147] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 44 .

حسين وعلي عبد الرزاق ونجيب محفوظ وغيرهم في المواصلة في تطوير أفكارهم ، وإنمائها لتتجه إلى نقد التراث من جهة ، وخنق الخطاب السلفي وإجهاض كل محاولاته التي تعترض الخطاب التنويري من جهة أخرى . لكن الخطاب السلفي لم يكن السبب الوحيد والمسؤول المباشر عن فشل الخطاب التنويري ، هناك عامل آخر ساعد على هذا الفشل ، وهو أن الفكر التنويري العربي انساق وراء مقولات الفكر الاستشراقي التي ترى في العقيدة الإسلامية الأمر المعطل لفعل النهضة ، تمخض عن هذا الانسياق أن وقف الفكر التنويري موقف المدافع عن العقيدة وعن التراث لأن "الفكر الاستشراقي في هجومه يوحد بين الإسلام والتراث" [148] . الموقف الدفاعي الذي اتخذه الخطاب التنويري من مقولات الفكر الإستشراقي جعله يلامس الخطاب السلفي ويلتقي معه ، كون هذا الأخير من المدافعين عن القيم و التراث ، يقول نصر حامد أبو زيد :"إذ وقع الخطاب التنويري بين سندان نقيضه السلفي وبين مطرقة الخطاب الاستشراقي أصبح الدفاع عن التراث الديني — لا نقده أو تحقيق وعي علمي بدلالته — أحد مهامه " [149]. وفي هذا الصدد يمكن أن يكون العمل الذي قام به محمد عبده دليلا على هذا الأمر ،وهو الذي انبرى يدافع عن العقيدة على الرغم من أن ملامح الخطاب الذي تبناه وناضل من أجله كان خطابا تنويريا في جوهره ، والذي يقتضي التوجه بالفكر إلى نقد التراث وإعادة قراءته .

إن دفاع محمد عبده عن العقيدة التي حاول الفكر الاستشراقي أن يجعل منها ومن التراث شيئا واحدا يدل على أن العقيدة عند محمد عبده تدل على خصوصية الذات ، وبذلك لا يلحقها أي تأويل ، والتأويل يخص الشريعة بغية إيجاد المبررات التي تبرر عملية تقبل حضارة الآخر ومنجزاتها التكنولوجية ، وهنا تم النظر إلى الاختلاف الموجود بين العالم الإسلامي والحضارة الغربية على أنه "اختلاف في العقيدة" .

من التوفيق إلى التلفيق

لقد فشل الفكر التنويري في إحداث التجديد لأنه كان يعتمد على التلوين لا التأويل ،
انتهى بفشله بأن تحول من فكر يبحث عن التجديد من خلال فكرة التوفيق ليصبح فكرا ذو طابع

---

[148] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص43 .

[149] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص43 .

تلفيقي ، يقول نصر حامد أبو زيد :" يتجلى الطابع التلفيقي لفكر النهضة التنويري على مستويات عديدة ، تلتقي كلها في البحث عن الحلول الوسطى لكل التناقضات التي يزخر بها الواقع الاجتماعي والثقافي من جهة ، وفي البحث عن "مبدأ واحد" يعد بمثابة "العلة الأولى" أو "علة علل" لتفسير أي تعددية فكرية كانت أم اجتماعية سياسية ، من جهة أخرى " [150] . البحث عن الحلول الوسطى هو التوجه الذي تبناه ما يسميه أبو زيد باليسار الإسلامي ، وهو الاتجاه الذي كان يرى في تجديد التراث ضرورة لا بد منها وفعلا حاسما لتخطي مرحلة التخلف ، وبذلك يصبح "تجديد التراث هو المعبر عن اللحظة الحضارية الراهنة بوصفه طريقا وسطا " [151] .تتجلى مهمة الحل الوسط – التي تجعل من تجديد التراث كضرورة أولى للتطور — في صناعة نصوص جديدة تمهد لتقبل الآخر كضرورة ثانية لتحقيق الإبداع ، يقول حسن حنفي :" البداية هي التراث ، التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية ، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر ، فالقديم يصبح جديداً " [152] .

هذا الحل الوسط الذي يدعو إليه حسن حنفي يعتبره نصر حامد أبو زيد نموذجا من الفكر التلفيقي، وهو فكر لا تخلو نواياه من حيلة الاستغلال النفعي للتراث . هذا الدوران حول التراث والطلاء المغرض له هو الذي يجعل " التلفيقية الناتجة عن ثنائية تصوراته وأطروحاته ، ما يفسر لنا فقر حصاد التنوير ، الفقر الناتج عن تجاهل الأسئلة الحقيقية والالتفاف حولها ، وترك تأثير تجاهلها يعمل في الخفاء " [153] .

إن الجرأة التي يفتقر إليها الخطاب التنويري هي من بين الأسباب الداعية إلى نقده لإحداث القطيعة مع ما يدعو إليه من أفكار تلوينية . القطيعة التي تتجاوز مناهجه ولغته وأفكاره ، هذا النقد يهدف إلى التأسيس لخطاب جديد قادر على التحرر من أوهام وأغلال الخطاب السلفي والأفكار الاستشراقية . والخطاب الجديد يجب أن يكون قادرا على " المغامرة ، فينقل تلك الأفكار من مستوى الكبت والتحريم إلى مستوى الإفصاح والعلن " [154] . هذا الفكر ملزم بالانتقال من مرحلة التقليد والتكرار والانغلاق إلى مرحلة الانفتاح والإبداع ، الإبداع الذي يتم بجعل العقل الضوء الذي

---

[150] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 46 .

[151] نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص 155 .

[152] حسن حنفي ، التراث والتجديد ، المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة ،سنة 1980 ، ص 14 .

[153] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 46 .

[154] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 47 .

يكشف عن نفسه ويذهب الظلام في آن واحد ، الظلام الذي يحجب الوضوح عن الأفكار ، الوضوح هو المنهجية الأنسب لهذا الخطاب إذا ما أراد أن يحدث التجديد والتنوير الحقيقي. وبذلك يصبح هذا الفكر قادرا على التفاوض مع أفكار الآخر وتجاوز حالات النفاق التي يتصف بها الفكر التنويري . هذا النقد الكفيل بتقديم الحلول قد يبقى مجرد طرح إذا لم ينتبه المفكر إلى الأخطاء التي أدت إلى فشل كل خطابات النهضة والتنوير ، وإغفال هذه المسائل هو الذي أدى إلى ظهور سلفية جديدة ، وهي السلفية التراثية يقول محمد عابد الجابري :" فالقراءة السلفية للتراث ، قراءة لا تاريخية، وبالتالي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من فهم التراث هو : الفهم التراثي للتراث . التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه لأنها : التراث يكرر نفسه"[155] .

إن التلفيق ليس عيب الخطاب التنويري فحسب ، بل إنه مستمد مما يسميه أبو زيد من التراث التلفيقي ، وتحضر كلمة التراث التلفيقي هنا لتدل على أن التراث الإسلامي يزخر بالعديد من الحلول التي كانت تحاول بدورها فض التناقضات وإيجاد التفسيرات المناسبة لتعليل التعددية الفكرية ، فالتلفيق هو الصفات الوراثية التي ورثها الخطاب التنويري من التراث الإسلامي القديم ، فالتكرار والترديد والتلفيق هي سمات التي يوسم بها الخطاب النهضوي ، وهي تدل في جوهرها على نقص الوعي لدى الصفوة . و نقص الوعي لدى الصفوة يرجعه نصر حامد أبو زيد إلى ثلاثة عناصر هي:" حقائق وجودها الاجتماعي وشروطه أولا ، ممارساتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في حركتها ثانيا ، وتراثها الفكري والعقلي الذي تستمده من ماضيها ثالثا " [156] .

فالمشروع النهضوي لم يتأسس منفصلا عن المشروع السياسي ، هذا التلاقي بين ما هو فكري وبين ما هو سياسي كان دائما الأمر الذي حرص عليه المفكرون والمجددون والسياسيون.فالمشروع السياسي كان يجد دائما تأويلاته ومبرراته عند رجال الفكر ، الأمر الذي جعل خطاب النهضة والتنوير يبتعد عن مهمته الأساسية التي تكمن في التحليل والتفسير، فأصبح الفكر مجرد خادم مطيع للسياسة ، فتحول بذلك إلى فكر تبريري .

---

[155] الجابري ، نحن والتراث ، نقلا عن : عمر الزاوي ، النقل ونقد العقل،دار رياض العلوم ، الجزائر، ط1 ،2006 ص25.

[156] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 48 .

إن الفكر النهضوي أو الفكر بصفة عامة عندما جعل من نفسه خادما مطيعا للسياسي ، لم يجعل نفسه في مأمن من مآرب هذا الأخير ، ولعل ما حدث لمحمد عبده والطهطاوي خير ما يبرر هذا الأمر ، لقد تعرض هؤلاء المجددون أصحاب الحلول التلفيقية إلى النفي في حين وجدت أفكارهم أو قل حلولهم التلفيقية تطبيقا على أرض الواقع ، إنه انتقام الفكر من أصحابه الذين جعلوه مطية لرجل السياسة ،و تآمر السياسي مع رجل الدين على المثقف والمفكر يعكس وجها آخر لفعل الانتقام . خضوع المفكر لرجل السياسة قد يجد في السياق التاريخي مبررات أخرى ليعبر عن آخر من التحالف ، وهو تحالف تم بين السياسي والمفكر من أجل تحقيق النفع لكل الطرفين ، وهو أمر تم على حساب التراث .

لقد لازم الفكري السياسي في لحظات ازدهاره ، كما لازمه في لحظات انهياره وفشله، وفي غالب الأحيان ما كان يطلب من الصفوة إعادة إنتاج الفكر النهضوي للدفاع عن الدولة وحمايتها ، وهذا الإنتاج من شأنه أن يخلق سلفية جديدة التي تجعل من خطابات النهضة القديمة تراثا لها تعيد إنتاجه ليلاءم معطيات الواقع ، الأمر الذي يجعلها تنزل إلى مستوى الخطاب السلفي المنغلق على أبواب الماضي وتراثه ، يقول نصر حامد أبو زيد :" إن خطاب النهضة وفكر النهضة صار تراثا يخضع للفهم والتفسير والتحليل ، لا لإعادة إنتاجه وتسويقه على طريقة الانفتاح الاقتصادي .إن إعادة خطاب النهضة يفضي إلى نمط جديد وغريب من السلفية، وإذا كانت السلفية الدينية تستمد تراثها القريب من حسن البنا ورشيد رضا وتستمد تراثها البعيد من الحنابلة والأشاعرة والصوفية، فإن السلفية التنويرية ستستمد تراثها القريب من الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده وطه حسين ...الخ، في حين تستمد تراثها البعيد من المعتزلة ابن رشد وفي الحالتين نحن داخل نطاق السلفية وإن تعددت الصفات المضافة إليها " [157] .

إن النهايات المخزية التي آل إليها الخطاب التنويري أمر يدعو كل من المفكر والمثقف أن يتمعن فيه بشكل جدي ، التمعن الجيد الذي يفضي إلى قطع كل الروابط بين الفكري والسياسي ، فإذا كان السياسي يتوجه إلى الفكري توجها نفعيا أمر مقلق ، ولكن المقلق أكثر هو استجابة الفكري لنفس التوجه الذي يرمي إليه السياسي ، الأمر الذي من شأنه أن يبقي مشروع النهضة يتحلى وينتج الحلول التلفيقية . وما أكثرها في تاريخنا الإسلامي، والصراع من أجل الخلافة في التاريخ الإسلامي يعكس عبر مداراته الطويلة والمختلفة حقيقة تبنيه لهذه الحلول سواء على المستوى

---

[157] نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص 53 .

السياسي أو الفقهي ، يقول نصر حامد أبو زيد :" هذا التداخل بين السياسي والفكري إلى حد التطابق أحيانا، وما يفضي إليه من تلفيقية – تسمى "توفيقية" على سبيل التحسين – له حضور في تاريخنا العقلي والثقافي. وذلك منذ تحول الدين – الإسلام بصفة خاصة – إلى أرض المعركة التي

يدور فيها الصراع الاقتصادي والاجتماعي، ومن ثم السياسي ، وهي المعركة التي لا تزال دائرة حتى الآن على الأرض نفسها، أرض تأويل النصوص الدينية لتنطق بهذا الموقف أو ذاك"[158] .

ولعل الصراع الفكري الذي عرف في مرحلة حكم الأمويين واحتكامهم إلى مبدأ "الجبر" ، الأمر الذي عارضه المعتزلة ووجد في فكر حسن البصري الحل التوفيقي ، ولعل هذا الصراع يعكس الحقيقة التي لا مناص منها والتي ترسم لنا واقعية اللجوء إلى التوفيق أو التلفيق. ويرى أبو زيد أن أكبر فعل للتوفيق في التاريخ الإسلامي، هو ذلك الذي قام به الإمام الشافعي حينما حاول إيجاد الحل الوسط الذي يحتضن الاختلاف الموجود بين مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي [*] .

إن الخطاب النهضوي أو التنويري فشل في تحقيق المطلوب منه لا لكونه كان محاصرا من الخطاب السلفي من جهة ، ولا لكونه لم يحدد موقفه من الحضارة الغربية بشكل سليم من جهة أخرى . إن نقص الوعي بالتراث وارتباط الفكري بالسياسي ، يضاف إليها سبب أخر لعب دورا بالغ الأهمية في تأكيد فشل الخطاب النهضوي ، ويكمن هذا السبب في نقص الوعي بمطالب الجماهير ، يقول نصر حامد أبو زيد في هذا الصدد:" فنحن في إطار مشروعات نخبوية تستبعد الجماهير – صاحبة المصلحة في تحقيق المعادلة – استبعادا تاما من مجال اهتمامها . أعني من مجال المشاركة الفعلية في صياغة المشروع أو في تحقيقه ، الأمر الذي يفضي إلى عدم تقدم الجماهير – في لحظات الانكسار لحماية المشروع من السقوط النهائي ، لم تشارك الجماهير في أي من هذه المراحل، ومن ثم لم يجد المشروع – في لحظات اصطدامه بالخارج الساعي إلى السيطرة والهيمنة من يحميه ويدافع عنه" [159] .

هذا هو واقع التراث الديني الذي بقي يتأرجح بين شتى ألوان وأنواع القراءات المغرضة والنفعية التي لم تعطه حقه ، وهي في غالبيتها قراءات سطحية يغيب فيها الوعي التام بأساليب القراءة

---

[158] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 55 .

[*] أنظر : نصر حامد أبو زيد ، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ،ط 2، سنة 1996 ص 27 .

[159] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 62 .

السليمة والمعمقة، والكفيلة بإحداث أو إنتاج وعي حقيقي بالتراث بتاريخيته . ولو تم إدراك تاريخية التراث بتطبيق الأساليب العلمية لأدى هذا الأمر إلى الفهم السليم للنصوص والتراث . وهو الأمر الذي لن يتم إلا بكسر دوائر الخوف وطرح الأسئلة الجدية دون حرج ، فالحرية الفكرية أصبحت الصرخة المميزة لهذا العصر ، وهي الصرخة التي تؤدي إلى التساؤل الحقيقي والمنتج للمعرفة .

إن أي مشروع مهما كانت اللغة التي يتكلم بها والأهداف التي يرمي إليها مشروع مآله الموت والزوال إذا غابت فيه الجرأة ، والجرأة هي السلطة الحقيقية التي تؤسس الموقف الفلسفي والفكري الشجاع والمنتج . إن أي دراسة للتراث يجب أن تضع نصب عينيها الوعي العلمي بالتراث إحدى أهدافها دون أن تخشى عواقب المغامرة الفكرية ، يقول نصر حامد أبو زيد :" هل يمكن تجديد الفكر الديني دون تناول "التراث" هذا الفكر تناولا تحليليا نقديا ،يتجاوز حدود التناول التقليدي ذي الطابع الاحتفالي الذي يكتفي بترديد الأفكار التراثية بعد أن يقوم باختزالها واختصارها. فتفقد حيويتها وخصوبتها، وتصبح أشبه بالمعرفة المجمدة ؟" [160] .

إن للتراث حياة مثل حياة أي كائن ،وحياته مرهونة بالقراءة السليمة ، والموجهة بفعل النقد لأن " التراث لا يتجدد بالتكرار والتقليد ،بل بمداومة بحثه ودراسته وتحليله كلما استجدت المناهج ، اتسعت قدرة العقل الإنساني معرفيا على إدراك ما لم يكن مدركا ، وعلى القدرة على قياس ما كان

"

[161] .إننا عندما نقرأ التراث أو ندرسه بأحدث المناهج التي توصل العلم إليها ، إنما نقر له الاحترام البالغ ، هذه القراءة بالمناهج المحايثة للعصر تمنح التراث القدرة على البقاء والاستمرار والتطور ، إن التراث ينفر من القراءة المادحة و الاحتفالية لأنها في الأصل قراءة تذم بالقدر الذي تمدح به .

إن للتراث أفكاره المرتبطة بسياقها التاريخي الذي أنتجت فيه ، وعندما تطمس تاريخية هذه الأفكار يجري تقديس التراث ، بهذا الفعل نجعل تلك الأفكار صالحة لكل زمان ومكان ، الأمر الذي يلغي الكثير من الفعاليات الحياتية في التراث إذا لم نقل قتل للتراث بصفة نهائية ، فتقديس التراث هو

ما يسمى بــ:"الثابت"أو "المستقر" ، ومع إمعان النظر وتوظيف النقد ندرك أن ذلك الثابت له جذوره التاريخية ، وهي التي " تحتاج إلى آليات تحليل ذات طبيعة خاصة قادرة على "الحفر" من أجل

---

[160] نصر حامد أبو زيد ، الإمام الشافعي والتأسيس للإيديولوجية الوسطية ، ص 05 .

[161] نصر حامد أبو زيد ، الإمام الشافعي والتأسيس للإيديولوجية الوسطية ، ص 08 .

رد الأفكار إلى أصولها ، وبيان منشئها الإيديولوجي . وحين ينكشف الأساس الإيديولوجي لبعض ذلك "المستقر" و"الثابت" تنتفي عنه أوصاف الحقائق الثابتة " [162] .

لا توجد حقيقة ثابتة في التراث لا تقبل النقد والدراسة التحليلية إلا إذا كانت هناك سلطة متعالية تبحث عن مركزة خطاب معين يخدم مصالحها ، فتعمل بذلك على إزالة ودحض كل من يخاطب و يعارض أهدافها .فالتراث الإسلامي يحتاج اليوم إلى قراءة جديدة تنطلق من ضرورة تأصيل فكرة تاريخية التراث وتاريخية النص الديني .

[162] نصر حامد أبو زيد ، الإمام الشافعي والتأسيس للإيديولوجية الوسطية ، ص 12 .

الفصل الثالث : التأويل عند نصر حامد أبو زيد.

1 – التأويل ومهمة لبحث عن مفهوم النص .

أ) مفهوم النص.

ب) التأويل الوجه الآخر للنص(التأويل المفهوم الثقافي للنص).

ت) التأويل ومشكلة السياق.

2 – التأويل بمعنى القراءة السيميوطيقية للقرآن.

أ) توظيف السيميوطيقافي قراءة النص.

ب) التأويل وقصدية العلامات القرآنية.

1 - التأويل عند نصرحامد أبو زيد:

لقد حاولت العديد من الأفكار والدراسات المعاصرة إعادة بناء وعي جديد بالتراث ، وتتجه هذه الدراسات إلى التركيز على النص القرآني للأهمية التي يكتسيها في الثقافة العربية الإسلامية.وتنطلق مهمة البحث عن مفهوم الإسلام من خلال البحث عن مفهوم النص للتأكيد على ضرورة مهمة في نظر هذه الدراسات ، وهي ضرورة إعادة قراءة التراث الديني من زوايا مختلفة وبمناهج العصر ، إذ يمكن القول أن هذه الضرورة أصبحت تشكل أحد وأكبر القناعات الفكرية والفلسفية لدى الكثير من المفكرين العرب المعاصرين . و التنظير لمثل هذا عمل ليس بالهين ومحفوف بالمخاطر ، لأن الوعي الديني في ثقافتنا المعاصرة يرتبط كل الارتباط بالماضي ويدافع عنه بكل ما أتيح من وسائل ، وهو وعي لم يكتمل نضجه لتقبل هذه الأفكار .

1) التأويل ومهمة البحث عن مفهوم النص:

أ) مفهوم النص:

ـــ الدلالة اللغوية:

يشير المعنى المركزي للفظ النص إلى الانكشاف والظهور.

المنصة : المكان العالي الذي تجلس فيه العروس لإظهار جمالها ، وتسمى كذلك بالجلوة.

النص : رفعك للشيء .

النص: السير الشديد ، ونص الرجل عن الشيء بمعنى سأل عن الشيء [163].

ـــ الدلالة الاصطلاحية :

يرى المتصوفة أن "النص دال يشير إلى قائله ويدل عليه ، وهو نص يتجلى في كل مظاهر التي تعد اللغة – في بعدها الإنساني البشري – إحداها " [164].ويرى المتصوفة وعلى رأسهم ابن عربي أن للنص ظاهر وباطن.

---

[163] ابن منظور ، لسان العرب ،مج 6 ، دار الصادر ، بيروت ، ط 1 ، سنة 1997 ، ص 196 .

[164] نصر حامد أبو زيد ، إشكالية القراءة وآليات التأويل ،ص 86 .

[*] انظر : نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ،ص 151 .

النص عند الشافعي هو أعلى درجة في أنماط البيان، فالنص هو الكتاب عند الشافعي، والبيان يرتبط بما يسمى الدلالة النصية التي تحتوي على نمطين من البيان أو نمطين من الدلالة وهما المجمل والمفصل(*).

ــ النص في مجال السيميوطيقا :

وفي مجال السيميوطيقا أو علم العلامات " يتسع مصطلح "النص" ليشمل كل نسق من العلامات اللغوية وغير اللغوية يؤدي إلى إنتاج معنى كلي " [165]. ويدخل في مصطلح النص كل ألوان وأشكال العلامات – بما فيها الموسيقى ،الفن ، الفنون السمعية والبصرية – التماثيل التي تحمل معنى أو تساهم في إنتاجه ، ففي السيميوطيقا ليس بالضروري أن يكون النص معبرا عنه باللغة المكتوبة .

ــ النص في مجال علوم تحليل الخطاب :

أما في مجال علم تحليل الخطاب فمصطلح النص يقتصر فقط على كل نسق من " العلامات اللغوية التي تؤدي إلى إنتاج معنى كلي" [166] .هذا التمايز الموجود بين علم الخطاب السيميوطيقا لا يعني انه لا يوجد تداخل بينها ، بل هناك تداخل ديناميكي بينهما أدى إلى إثراء المجالين.

ب) التأويل الوجه الآخر للنص (التأويل المفهوم الثقافي للنص):

إن البحث عن مفهوم الإسلام من خلال البحث عن مفهوم النص يجسد غاية حقيقية وأصيلة وهي البحث والتساؤل عن هويتنا الحضارية، لكنها لا تبدو أصيلة من موقع آخر، وهو موقف الفكر الديني. إذا كان رواد هذه التوجهات الفكرية يبحثون عن المبررات الكافية لتمرير مشروعهم يجري بحث في الخطاب النقيض على كسر ومصادرة هذه الأفكار. وفي هذا الصدد تعد تجربة نصر حامد أبو زيد نموذجا من النماذج الفكرية الداعية إلى إعادة قراءة التراث من جديد من أجل استرجاع البعد المفقود في الثقافة العربية الإسلامية . وهذا البعد هو مفهوم النص .

تنطلق الدراسة التي يقوم بها نصر حامد أبو زيد في بحثه عن مفهوم النص من خلال إعادة قراءة التراث أو النص القرآني على الحقائق التي تمت صناعتها وتوليدها في الثقافة العربية الإسلامية

---

(165) نصر حامد أبو زيد ، الإمام الشافعي والتأسيس لإيديولوجية الوسطية ، ص 13 .

(166) نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص 13 .

حول النص ، كما يقوم أبو زيد بتوظيف واستثمار الحقائق " التي يطرحها النص ذاته عن نفسه"[167].

نجد أن نصر حامد أبو زيد يميز و يوظف مصطلح "الخطاب القرآني" بطريقة مضمرة بدلا من توظيف مصطلح "النص القرآني" ، وهي نفس التفرقة التي يضعها محمد أركون ،يقول نصر حامد أبو زيد :" إن القرآن يصف بأنه رسالة ، والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة ، أو نظام لغوي " [168] . بمعنى أن القرآن لما نزل أول مرة نزل في شكل حوار كان يجري بين الملك جبريل وشخص النبي (ص) ، أو في شكل تلاوة بالاعتماد على خاصية السمع ، و لم يكن النبي (ص) يدون ما كان يتلقاه من القرآن لحظة نزوله وهو الأمر الذي لم يتم في حياته كلها ، كما أن القرآن الكريم لم يتزل مدونا كما قد تفهمه بعض التصورات ، يقول محمد أركون في هذا الصدد :" أفضل التحدث شخصيا عن الخطاب القرآني ،وليس النص القرآني ، عندما أصف المرحلة الأولية للتلفظ (أو التنصيص) من قبل النبي . ذلك أن المرحلة الكتابية (أي كتابة الخطاب القرآني) قد جاءت في ما بعد في ظل الخليفة الثالث عثمان (بين عامي 645 – 616). ولا ريب في أن التمييز بين مفهومي الخطاب والنص يتخذ أهمية أكبر على ضوء الألسنيات الحديثة " [169] .

إن أي دراسة للخطاب القرآني يجب أن تنطلق من الواقع والثقافة التي نزل فيها القرآن ، لأن الواقع يجسد حقيقة الظروف الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية التي زامنت نزول الوحي ، كما أن الثقافة تجسد الجانب الأهم في هذا الصدد . والتركيز على دور الثقافة يحيل إلى التركيز على أهمية اللغة بمراعاة قواعدها وبنياتها الدلالية والوظيفة الهامة التي تلعبها في عملية التواصل . وتركيز نصر حامد أبو زيد على الواقع والثقافة هو الذي قاده إلى القول بأن القرآن ظاهرة تاريخية . ومن هذه يتم النظر إلى القرآن على أنه منتج ثقافي أثر في الثقافة العربية .

إن القول بأن القرآن ظاهرة تاريخية قول يدل عند نصر حامد أبو زيد على أن النص القرآني يجب أن ينظر إليه على أنه نص جاء مسايرا للبيئة التي نزل فيها ، ومارس فعل التأثير عليها وعلى الثقافات الأخرى وبذلك أصبح " القرآن نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة

---

[167] نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ،ص 24 .

[168] نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص 24 .

[169] أركون محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد. نقلا عن : الزاوي عمر ،النقل ونقد العقل(تأملات في الخطاب الفكري عند أركون والجابري)،النشر رياض العلوم، الجزائر ،ط1 ،2006،ص 115.

العربية نصا محوريا " [170]. وهو الطرح الذي يقابل بالرفض من قِبل الذين " ينطقون من توهم أن هذا المفهوم يؤدي إلى هدم مبدأ "عموم الدلالة". الأمر الذي يفضي حسب زعمهم إلى اعتبار القرآن من "الحفريات" التي لا يدرسها إلا المتخصصون. يهدف اكتشاف التاريخ المجهول" [171].ويذهب الناقمون على مفهوم التاريخية إلى حد القول بأنه مفهوم مرفوض لكونه يجعل من القرآن فلكلور، الأمر الذي يؤدي إلى نزع القدوسية عنه والهالة المحيطة به وإنكار " أنه من عند الله سبحانه وتعالى"[172].والدفاع عن الدين يقتضي نكران التاريخية ، دفاعهم عن الدين قناع يدل على الجهل من جهة ،ومن جهة أخرى يدل على استتارهم بالدين لخدمة مصالحهم وتحقيق منافعهم الأمر الذي عطل مسيرة التفكير وحجب النظر إلى المستقبل .

والقول بأن النص القرآني منتج ثقافي يحيل إلى فهم طبيعة العلاقة الموجودة بين الثقافة واللغة. يسمي الجاحظ اللغة بالبيان، ويعرف ابن الجني اللغة على أنها " أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم "[173] ، وعند المعتزلة تعني اللغة الإخبار والإنباء ، والإخبار والإنباء يفضي إلى التواصل الذي يجسد القدرة على تواتر ونقل الخبرات والمعارف من جيل إلى آخر داخل المجتمع الواحد ، الأمر الذي يجعل وظيفة اللغة تتحدد بناءً على ضرورة الاجتماع الإنساني.وبتطبيق ما وصل إليه دي سوسير في مجال السميوطيقا يمكن القول بأن :" العلامات اللغوية لا تحيل إلى الواقع الخارجي الموضوعي إحالة مباشرة ، ولكنها تحيل إلى "التصورات" و"المفاهيم" الذهنية القارة في وعي الجماعة – وفي لا وعيها كذلك – فمعنى ذلك أننا مع اللغة في قلب "الثقافي" . والثقافي وإن كان يتجلى في أكثر من مظهر – كالأعراف والتقاليد وأنماط السلوك والاحتفالات الشعائرية والدينية والفنون – فإن "اللغة" تمثل النظام المركزي الذي يعبر عن كل المظاهر الثقافية " [174].يؤكد علماء السيميوطيقا أن الثقافة مخزون تلك الأنظمة التي تتصف بالتعدد والتركيب في علاماتها ، ويجعلون نظام العلامات اللغوية في قلب المركز ، كون هذا النظام السيميوطيقي " تنحل إليه تعبيريا باقي الأنظمة في مستوى الدرس والتحليل العلميين" [175].

---

[170] نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص 09 .

[171] نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص 75 .

[172] نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص 75 .

[173]نصر حامد أبو زيد ، إشكالية القراءة وآليات التأويل ،ص 53 .

[174]نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 80 .

[175] نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص81 .

(*) أنظر : الجاحظ ، الحيوان ،ج 5 ، تح : عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجي ، مصر ، د(ط) ،سنة 1965 ، ص 46 .

إن اللغة أو قل البعد الثقافي هو الذي يحدث ذلك الفرق أو التمايز بين الوجود الإنساني والوجود الطبيعي ، والوجود الطبيعي يتجسد في "الحيوان" ، فالفرق بين الإنسان والحيوان ليس في طبيعة الصفات كالمشي أو الأكل باليدين أو لأن الإنسان خلق من نطفة، وإنما الفرق في الاستطاعة والتمكين وفي وجود العقل والمعرفة (*). هذا البعد الثقافي الذي يميز الإنسان عن غيره من الموجودات لا يمكن اعتباره قيمة مضافة بحيث أمكن للوجود الإنساني أن يتحقق بدونها . كما لا يمكن ربط الثقافة بالتعلم ، فهي لا تأتي بفعل التعليم ، كما لا يمكن القول بأن كل متعلم مثقف قضية صادقة دوما ، لهذا لا يمكن الأخذ بـــ :"الاستخدام العامي الذي يضع "الثقافة" في مقابل"الجهل" استخدام غير صائب من الوجهة العلمية والمنهجية ، فالثقافي – علميا ومنهجيا- يقابل الطبيعي" [176]. عندما يقوم الإنسان باستيعاب الوجود الطبيعي وفهمه يتأسس الوعي الحقيقي بهذا الوجود ، وعندها ينفصل عن الموجودات الطبيعية الأخرى ويتميز عنها .وعلى هذا الأساس نشأت التصورات للعالم ،وهذه التصورات متعددة بحكم تعدد المجتمعات ، وهذه التصورات تحتاج إلى عامل مهم يحيلها من جانب التصورات إلى علامات ، وهذا العامل هو اللغة التي تتعدد مستوياتها بتعدد مستويات الثقافة .

العالم نعبر عنه بالتصورات التي تجسد مستويات الثقافة التي تنطق بها اللغة ، العالم والثقافة واللغة ثلاثة حقائق مستقلة عن بعضها البعض ، لكن هذه الاستقلالية التي تتميز بها كل حقيقة لا تمنع من وجود نوع من التداخل بينها الذي يؤدي إلى تأسيس الوعي الإنساني. وفي هذا الصدد يكون للغة دور بالغ الأهمية في عملية التأسيس هذه للوعي بحيث يمكن القول بأن :" "اللغة" تمثل "الرحم" الذي ينبثق عنه "الوعي" بكل أبعاده" [177].اللغة رحم الوعي كونها تمارس تأثيرا حاسما ومهما في نفس الوقت على أنماط التفكير لدى الشعوب ، ولا يمكن أن يتبلور الوعي الإنساني بدون لغة أو حتى بلغة مغايرة أو تختلف عن اللغة الأصلية لشعب ما . واللغة هي وطن الكينونة كما يسميها هيدجر (*).

إن اللغة هي مجموعة من العلامات بحيث تشير كل علامة إلى تلك الصور السمعية التي تسمى "الدال" ، هذا "الدال" يشير هو الآخر إلى الصورة الذهنية أو المفهوم الذي يسمى "المدلول" ، وتتداخل العلامات فيما بينها مشكلة بذلك الجملة ، وتتداخل الجمل فيمل بينها مشكلة النص .

---

(176) نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص81 .

(177) نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص83 .

(*) أنظر : التأويل والترجمة (مقاربات لآليات الفهم والتفسير) ، زاوي حسين وآخرون ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 ، سنة 2009 ، ص 14 .

وعملية التداخل هذه عملية معقدة جدا يقول نصر حامد أبو زيد في هذا الصدد :" فإن للغة الطبيعية بعدها الدلالي الذي تتميز به وتفارق به غيرها من أنواع العلامات ، وهذا هو قابلية العلامات اللغوية للدخول في علاقات مكونة جملا ، ثم قابليتها بعد ذلك لتنامي بالجمل لكي تكون نصا " [178].هذا هو البعد الدلالي للغة ، وزوج الدال والمدلول يقابلها زوج اللفظ والمعنى . وهناك خاصية أخرى للعلامات اللغوية والكامنة في قدرتها على التحول على مستوى المدلول ، بمعنى أن المدلول يمكنه التحول إلى علامة تدل على مدلول آخر وهذا ما يسمى " بالتحول الدلالي في أنماط المجاز المختلفة . وهذا التحول الدلالي لا يحدث في العلامة اللغوية في حالة إفرادها ، ولكنه يتحقق من خلال التركيب الذي يكسب العلامة دلالة لا تكون لها في حالة إفرادها . وهذا التحول الدلالي أيضا هو الذي ينقل النص اللغوي من وظيفة "الإنباء" الاجتماعية ويجعله يحقق وظائف أخرى "أدبية" " [179].

إن قابلية التحول التي تمتاز بها اللغة إن دلت على شيء إنما تدل على أن اللغة تمتاز بقوانينها المستقلة عن قوانين الواقع الخارجي ، الأمر الذي يمكنها من إنتاج الدلالة . في عملية إنتاج الدلالة يحصل تفاعل بين مستويات اللغة ونقصد بها المستوى الصوتي والمستوى الصرفي والنحوي ،هذا التفاعل مبني على علاقتي التركيب والاستدلال ، وهو التفاعل الذي ينتج الجملة والتي بتفاعلها هي الأخرى تنتج النصوص المختلفة الأغراض والأنواع ، يقول نصر حامد أبو زيد :" لكن النصوص – مهما تعددت أنماطها وتنوعت– تستمد مرجعيتها من "اللغة" ومن قوانينها. وبما أن"اللغة" تمثل "الدال" في النظام الثقافي ، فكل النصوص تستمد مرجعيتها من "الثقافة" التي تنتمي إليها ،هذا جانب من القضية ، أما جانبها الآخر فإن النصوص قادرة على استثمار قوانين الدلالة المشار إليها فيما سبق للتأثير في الدلالة ، أي للتأثير في الثقافة " [180].

هناك تفرقة مهمة يضعها دي سوسير بين اللغة والكلام ، إذ يعتبر اللغة ظاهرة اجتماعية وجماعية ، ويعتبر الكلام الاستخدام الفردي للغة . وإذا حاولنا نقل هذه المفاهيم وتطبيقها على القرآن أمكن القول التالي :" إذا كان النص القرآني كلام الله فهو بامتياز نص يمتلك "كلاما" ، وليس نصا تنطقه "اللغة" وإن كان يستمد مقدرته القولية أساسا من "اللغة" . ومرة أخرى المقصود

---

(178) نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص86 .

(179) نصر حامد أبو زيد ، إشكالية القراءة وآليات التأويل ، ص 87 .

(180) نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ،ص 86 .

بمقدرته "القولية" مقدرته من حيث هو نص موجه للناس في سياق ثقافة بعينها ، وليس المقصود مقدرته من حيث طبيعة المتكلم به ، الله عز وجل " [181].

فعند القول بأن القرآن الكريم منتج ثقافي بمعنى أنه كلام في اللغة وعندما ننتقل من مستوى اللغة إلى مستوى الثقافة يكون القرآن الكريم منتج ثقافي ساهم في إبداع وتغيير في اللغة والثقافة، فهو منتج قادر على الإنتاج . وهذا هو المقصود من أن القرآن منتج ثقافي وظاهرة تاريخية . وعند ربط النص بسياقه التاريخي واللغوي الثقافي نصل حسب أبو زيد إلى إدراك أنه لا يوجد انفصال بين النص القرآني والبنية الثقافية والواقع الذي تشكل فيها.وقبل التوسيع في هذه الفكرة يجب الإشارة إلى الدلالة اللغوية والاصطلاحية التي يأخذها مفهوم النص .

إن المجالات التي يشتغل عليها علم تحليل الخطاب هي تحليل النصوص و تحليل الخطاب الذي تحتوي عليه تلك النصوص ، ونحن بصدد الحديث عن المركز المهم الذي يحتله النص في ثقافتنا لا بد من الإشارة إلى هناك نوعين من النصوص ، "النص الأصلي" و"النص الثانوي" ، والنص الأصلي هو

القرآن الكريم ، وباحتلاله للمركز في الثقافة العربية الإسلامية كان سببا في إنتاج النصوص الثانوية و نقطة البدء لها ، وتتجسد هذه النصوص في النصوص النبوية والنصوص التي أنتجها العلماء من تفاسير وشروح وتفاسير التفاسير .وتسمى هذه النصوص الثانوية —رغم وجود اعتراض يرفض تسميتها بالنصوص الثانوية — بالنصوص الدينية .ولاحقا جرى تحويل النصوص الشارحة إلى نصوص أصلية ، واعتبارها مرجعية في حد ذاتها ، وعلى فترات طويلة من التاريخ الإسلامي جرى توليد العديد من النصوص ،وهي التي اكتست طابعا من القدوسية والذي يمنع من التشكيك فيها وفي منتجيها .تلك الهالة المحيطة بهذه النصوص هي التي جعلت من الحضارة العربية الإسلامية حضارة نص ، مانحة بذلك السلطة لهذه النصوص من جهة ، وفاتحة المجال للصراع بين النقل والعقل من جهة أخرى .

إن التعرف على مفهوم النص من الجانب اللغوي والاصطلاحي وكذا موقع النص في مجالي السيميوطيقا وعلم تحليل الخطاب يحيل إلى استنتاج المغزى من القول بأن القرآن منتج ثقافي عند نصر حامد أبو زيد . وعليه يتضح المسعى عند أبو زيد ، وهذا المسعى يهدف إلى تحليل الخطاب القرآني بتفكيك بنياته اللغوية وإعادة قراءة وتأويل هذا الخطاب قراءة نقدية تسهم في إنتاج مفهوم سليم وحقيقي للإسلام من جهة ، ومن جهة أخرى إحداث وعي علمي بالنصوص والتراث .

---

[181] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ،ص ص 86-87 .

الحديث عن التراث هو حديث عن الكيفيات التي تتيح إمكانية دراسة هذا التراث وما يحتويه من نصوص دراسة نقدية ، والكيفية التي تتم بها إعادة قراءة النص القرآني كنص فاعل في التراث الإسلامي يجب أن تنطلق من زاويتين أساسيتين، ونقصد بهما الواقع والثقافة ، يقول نصر حامد أبو زيد :"[illegible]. وليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة «النص"، بمعنى أنها حضارة أنبتت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز"النص" فيه . وليس معنى ذلك أن "النص" بمفرده هو الذي أنشأ الحضارة ، فإن النص أيا كان لا ينشئ حضارة ولا يقيم علوما وثقافة ، إن الذي أنشأ الحضارة ، وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة ، وحواره مع النص من جهة أخرى " [182].

إن التفاعل الجدلي بين الإنسان والواقع يظهر من خلال سعي الإنسان إلى التفعيل في الواقع من أجل ترسيخ وجوده التاريخي والحضاري ، وهو الأمر الذي يتم بتفعيل الجانب الثقافي والاجتماعي والاقتصادي . هذا الواقع هو الذي أثر فيه النص القرآني وتفاعل معه . عليه يبرر ارتكاز الحضارة العربية الإسلامية على النص القرآني ، وتتجلى مظاهر التأثير الذي مارسه النص القرآني في الثقافة العربية ظهور العديد من العلوم الدينية، كما جرى تحويل اللغة العربية إلى لغة دينية.

لقد ساهم حوار الإنسان مع النص القرآني في صناعة وإنتاج علوم جديدة ، ترتبط ارتباطا كبيرا بالنص من جهة ، ومن جهة أخرى ساهم النص القرآني في تغيير نمط الحياة والتفكير، هذا الدور الذي لعبه النص القرآني كنص مركزي يحتاج إلى عامل آخر ويعتبر هذا العامل كوجه آخر للنص ، ويكمن هذا العامل في "التأويل" ، فالتأويل هو الوجه الآخر للنص وفعالية هامة ومنتجة للمعرفة في الثقافة العربية الإسلامية .وعلى هذا الاعتبار يميز نصر حامد أبو زيد بين نوعين من التأويل ، تأويل مباشر ينتج مباشرة إثر التعامل مع النصوص تعاملا مباشرا ،وهذا النوع من التأويل يمكن تسميته بالتأويل القصدي الذي يهدف إلى استخراج دلالات ومعاني النص ، ويعتبر مجال العلوم الدينية المجال الذي يشتغل فيه هذا النوع من التأويل . والنوع الثاني من التأويل هو التأويل غير المباشر ومجاله العلوم غير الدينية .

هذا التمييز الذي يقيمه أبو زيد حول أنواع التأويل لا يدلي إلى فهم أن مجال التأويل منحصر في هدين النوعين من التأويل ،بل إن للتأويل أوجه متعددة ومتغيرة ومتنوعة ، والذي يصنع

---

[182] نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص 09 .

هذا التنوع هو المتغيرات ومتطلبات العلم أو التخصص الذي يدرس النص ، يقول نصر حامد أبو زيد :" أهم هذه المتغيرات مثلا طبيعة العلم الذي يتناول النص أي المجال المعرفي الخاص الذي يحدد أهداف التأويل وطرائقه ، وثاني هذه المتغيرات الأفق المعرفي الذي يتناول العالم المتخصص من خلاله النص ، فيحاول أن يفهم النص من خلاله ، أي يحاول أن يجعل النص يفصح عنه ، وغني عن القول أن هذه المتغيرات يصعب أن ينفرد أحدها ويكون هو المسيطر في عملية التأويل والتفسير ، وبالأحرى القول أن هذه المتغيرات تعمل في حالة تفاعل نشط خلاق في أي عملية تأويلية" [183].

يمكن للتأويل المباشر الذي يتحدث عنه أبو زيد كونه تعامل مباشر مع النص ، أن يفتح مجالا كبيرا من التأويلات ،كما يمكنه أن يساهم في عملية إعادة التأويل، والقرآن الكريم بوصفه النص المركزي في الثقافة العربية والنص التأسيسي لهذه الثقافة ، فهو" قابل نظريا لعدد غير محدود من التأويلات .ولأنه نص رمزي ثري يستعمل المجاز والصور والأشكال والإشارة والتلميح ولا يتقيد بالمقولات المنطقية أو بأساليب المتكلمين والفقهاء.[...] أن يذهب التأويل والفهم في اتجاهات عديدة لا تخلو من الاختلاف وحتى من التناقض " [184]. وبهذا يكون النص نفسه فاتحا المجال أمام تعدد أفاق التأويلات.

هذا المجال الذي يفتحه النص القرآني للفهم والتأويلات المختلفة أمر لا يمكن تحقيقه إلا بتأسيس وعي علمي بالنص ، الوعي العلمي هو الذي يؤدي إلى ضبط وتحديد مفهوم النص ، وعند تحقيق مفهوم سليم للنص يتحدد على إثر ذلك مفهوم القرآن والإسلام ، وهو الأمر الذي لن يتم حسب نصر حامد أبو زيد إلا " بإعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية بعد أن انفصلت عنها في وعينا الحديث والمعاصر نتيجة لعوامل كثيرة أدت إلى الفصل بين محتوى التراث وبين مناهج الدرس العلمي ، وصارت الدراسات الإسلامية نتيجة لذلك " [185]. ربط القرآن بالدراسات الأدبية له مبرر واحد ووحيد عند أبو زيد ، وهو الاعتبار الذي ينظر به إلى النص على أنه "نص لغوي" ، نص لغوي ينتمي إلى ثقافة خاصة وهي الثقافة العربية التي نزل بلغتها ، ساهمت في تشكله وساهم هو في إعادة تشكيلها وصياغتها من جديد .

لقد أضحت ضرورة تشكيل وعي حقيقي بالنص سواء كان النص القرآني أو النص النبوي، من الأمور الملحة في نظر أبو زيد وغيره من مفكري العصر، وهو الأمر الذي تجاهلته التوجهات

---

[183] نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص ص 9- 10 .

[184] الشرفي عبد المجيد وآخرون ، في قراءة النص الديني ، الدار التونسية للنشر ،تونس ،ط 2 ، سنة 1990 ،ص 12 .

[185] نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص 18 .

الإيديولوجية ولازالت تتجاهله إلى يومنا هذا لأسباب سبق ذكرها في الفصل الثاني من هذه الدراسة.هذا التجاهل هو الذي أفضى في غالبية الأحيان إلى الترديد والتكرار والنمطية في الخطابات الفكرية على اختلافها .إن اعتبار النص القرآني نص لغوي ودراسته على هذا النحو من شأنه يؤدي إلى " تحديد مفهوم موضوعي للإسلام ، مفهوم يتجاوز الطروح الإيديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في الواقع العربي الإسلامي " [(186)].

ت) التأويل ومشكلة السياق:

إن النظر إلى القرآن على أنه نص لغوي أمر لا ينفي ولا يحجب عن وعينا ألوهية مصدر القرآن ، لأن اللغة سياق من سياقات النص الهامة وإهمالها يؤدي إلى إنكار الكثير من الدلالات ، وأهمها الدلالة الثقافية ،وإهمال الدلالة الثقافية يؤدي هو الآخر إلى إهدار السياق التاريخي للنص . إن إحالة النص القرآني على منهج التحليل اللغوي أمر منطقي بالنسبة لنصر حامد أبو زيد كونه المنهج الوحيد والأكثر ملاءمة لبنية النص القرآني وحتى النص النبوي ،وهذه النصوص لم تتشكل دفعة واحدة ،بل تشكلت على مرحلة زمنية تزيد عن العشرين سنة ، وفي هذا الصدد يرى محمد أركون أن الظاهرة القرآنية تتميز وتنفرد بشروطها اللغوية.

الاعتراف بلغوية النص القرآني هو إقرار بوجود السياق الثقافي ومن ثم الإقرار بالواقع الذي نزل فيه النص ، ويجب أن يكون الواقع هو نقطة البدء الضرورية والواجب الانطلاق منها في عملية البحث عن مفهوم النص ، ومفهوم النص هو البعد المفقود في الحضارة العربية الإسلامية على حد تصور أبو زيد ،هذا الواقع الذي يشمل مجموع البنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية ، وهو الواقع الذي يشمل شخص النبي محمد (ص) كونه المتلقي الأول للنص . والانطلاق من الواقع وما يشمله من بنيات للبحث عن مفهوم النص معناه بناء جدل صاعد على عكس ما يذهب إليه التفكير التأملي الذي يعتمد على الجدل النازل . وتتجسد حقيقة هذا الجدل الصاعد الذي ينطلق من الواقع الذي برز فيه النص في أنه يسعى إلى كشف الحقائق التي ينطوي عليها النص ، ومنه يتأتى كشف المجهول والخفي من العلامات الدالة على الوجود .إنه الجدل الذي يبدأ من المتلقي الأول للرسالة ليصل إلى المرسل وهو الله سبحانه وتعالى ، ولا يجب أن نفهم هنا أننا نحيل الله سبحانه

وتعالى على الدرس العلمي ، يقول نصر حامد أبو زيد :" الله سبحانه وتعالى ليس موضوعا للتحليل أو الدرس [...] شاء سبحانه أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم ، أي من خلال نظامهم الثقافي

---

(186) نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص ص 19 - 20 .

المركزي ، فإن المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس "الكلام" الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله ، ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة ، ولفهم الإسلام من ثم " [187].

إذا قلنا بأن بنية النص الديني بنية لا تبتعد أو لا تفارق بنية الثقافة ، المقصود من هذا أن للسياق الثقافي دور مهم في تشكل النص ودور مهم بالنسبة إليها ،لأنه يساعدنا على إنتاج وعي علمي بالنص ،والحديث عن السياق الثقافي يحيل إلى لغوية النص القرآني ومنه تتحدد الكيفية التي يجب أن ننظر بها إلى النص القرآني .ولقد توصل الجرجاني في هذا الصدد إلى أن النص القرآني يطلب من الباحث الإعتراف بلغويته ويطلب من ذات الباحث أن يكون عارفا بقوانين الشعر والأدب الجاهلي ، يقول نصر حامد أبو زيد مبرزا أهمية ودور الشعر الجاهلي في عملية فهم القرآن :" والذين يهونون من قدر الشعر ومن قدر العلوم اللغوية التي تعد أدوات لدراسة الشعر إنما يغلقون الباب في الواقع عن دراسة القرآن ذاته وفهمه "[188].

لقد لعب السياق الثقافي دورا بالغ الأهمية في عملية بناء النص وإنتاج الدلالة ، بناء النص هو زمن التنزيل والتشكل وإنتاج الدلالة هو زمن التأويل والقراءة .والنظر إلى النص القرآني من زاوية السياق الثقافي غير كافية ، بل لابد من مزاوجة السياق الثقافي بالسياق الاجتماعي والسياق اللغوي. ومنه تتحدد الرؤية السليمة إلى النص القرآني وهي الرؤية التي لا تقصي أي سياق كان ، وهي الرؤية التي تساعد على دراسة النص وتمييزه عن باقي النصوص الأخرى بتحديد الخصائص النصية التي تحدده نصا دينيا " يستمد خصائصه النصية المميزة له من حقائق بشرية دنيوية " [189] ، وعليه يكون السياق الثقافي هو المؤسس للسياق الاجتماعي ، والثقافي هو المرجعية المعرفية للسياق اللغوي وتحتوي هذه المرجعية ثقافة المجتمع المنتجة فيه كجانب معرفي يدل على الوعي الجماعي .

البحث عن مفهوم النص منوط به إذن أن يوصلنا إلى تحديد مفهوم حقيقي ومعاصر للإسلام من جهة ، ومنوط به أن يوصلنا من الجهة الأخرى إلى دحض وكسر المفاهيم الخاطئة التي سببتها القراءات الخاطئة والمغرضة للتراث .والانطلاق من الواقع لدراسة النص القرآني هو دراسة للقابلية التي تم من خلالها تقبل هذا النص في ذلك الواقع،كما يعد دراسة للأنماط و الكيفيات التي تفاعل بها النص مع الثقافة العربية ،غن الدور الهام الذي لعبه النص في الثقافة العربية هو الذي حدد مصداقيته

---

[187] نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص 27 .

[188] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص91 .

[189] نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص97 .

يقول نصر حامد أبو زيد:" و لم تكد تمر علية سنوات قليلة حتى صار هو النص المهيمن والمسيطر في الثقافة. ثم تجاوز إطار ثقافته ليكون مؤثرا في ثقافات أخرى " [190].

لقد لعب الواقع العربي والثقافة العربية دورا بالغ الأهمية وفاعلا في تشكل النص القرآني ، ليمارس هو الآخر تأثيرا من نوع آخر على هذا الواقع بثقافته ،فتحولت اللغة العربية إلى لغة دينية . والقول بأن الحضارة العربية الإسلامية حضارة النص والتأويل وجه آخر للنص ، قول يحرك في بعض الذهنيات الحزازات الفكرية القديمة التي تتصادم دوما مع منجزات العقل الفلسفي .فكثيرا ما كان يجري التنفير من التأويل واستحباب التفسير. التنفير من التأويل هو الشعار والفكرة التي رفعها الفكر الديني (السلفي) ضد كل من يشتغل في هذا المجال ، وتم النظر إلى تأويلهم على أنه "تأويل فتني" ، واستحباب التفسير في الفكر الديني هو الآخر يدل على اشتغالهم على نوع من التأويل ويسمى "تأويل الراسخون" ، يقول نصر حامد أبو زيد :" التأويل في الفكر الديني الرسمي قد تحول إلى مصطلح "مكروه" لحساب مصطلح "التفسير" . فإن وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني "المعارضة" سواء على مستوى التراث أم على مستوى الجدل الراهن في الثقافة"[191].

الفكر الديني مسؤول عن وصم التأويل بالمكروه ، بل الخطابات والاتجاهات الرجعية المنغلقة على التراث هي التي تتحمل مسؤولية هذا التنفير ، فهي التي كانت تقوم بإلغاء كل تأويل يتعارض مع مصالحها وميولها الإيديولوجية ، يقول أبو زيد :" وقد تم تصنيف أصحاب هذه التأويلات بأنهم من أهل "البدع" وذلك في مقابلة أهل "السنة" والجماعة ، وهو تصنيف يستهدف مصادرة الفكر النقيض ومحاصرته وحبسه في دائرة "الكفر" في مقابل "الصدق" الذي يومئ إليه مفهوم أهل "السنة" ..." [192]. أهل البدع هم الفلاسفة – ونقصد بهم بطبيعة الحال المعتزلة – والمتصوفة . والفرق بينهم كامن في أن تأويل الفلاسفة يستند على العقل والتفسير عند أهل الصدق يستند على النقل .يقوم التأويل عند الفلاسفة على الاستدلال العقلي الذي يسلب – في ظن أهل الصدق– الدلالة من اللفظ القرآني ، كما أن الفلاسفة يحملون هذا اللفظ دلالة لا ينطق بها ولا يقصدها ، أما التأويل الصوفي فيخطئ في الدليل .

---

(190) نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص27 .

(191) نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص 219 .

(192) نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص220 .

يعتمد التفسير على سلطة القدماء ، ونقصد بهم الرعيل الأول من الصحابة والتابعين الأوائل وتابعهم ، وهي السلطة التي إذا لم تكن موجودة أو مذكورة في أي تأويل أو تفسير فإنه يعد باطلا وفاقدا للمصداقية ، ويرى أهل السنة أن سلطة القدماء هي المصداقية الوحيدة التي تعطي للتفسير المشروعية وتحدد مكانته . والاعتماد على هذه السلطة معناه الأخذ بهم كمرجعية ضرورية ، وهو الأمر الذي يؤدي إلى عملية ربط خطيرة جدا وهي التي يقصد بها نصر حامد أبو زيد ربط دلالة النص بالأفق العقلي والواقع الثقافي لعصر الرعيل الأول من الصحابة ، وهو الأمر الذي " يؤدي إلى نتيجة أخطر من ذلك في حياة المجتمع ، فإما أن يتمسك الناس بحرفية هذه التفاسير ويحولونها إلى "عقيدة" ، وتكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه "الحقائق الأزلية" بوصفها حقائق نهائية [...]، وإما أن يتحول "العلم" إلى "دين" ويتحول الدين من إلى خرافات وخزعبلات وبقية من بقايا الماضي " [193].

هناك فرق بين التأويل والتفسير على مستويات متعددة ، كمستوى الدلالة اللغوية والاصطلاحية لكليهما ، وهناك فرق على مستوى المنهج والغاية ، ولحظة الحديث عن الفرق بينهما يتم التركيز بكثرة على الاختلاف الموجود على مستوى المنهج الذي يستعمله في كل واحد منهما والغاية التي يهدف كل منهما .والتركيز على المنهج الذي يستعمل في التفسير يفضي إلى القول أن: التفسير يرتكز في الأساس على معرفة علوم اللغة وعوم القرآن ، والتركيز على العلمين لا يكفي ولا يزيل الغموض ، لأننا نحتاج إلى دور العقل لكشف بعض أبعاد النص التي تضل متخفية عن المفسر ،

يقول نصر حامد أبو زيد :" تضل في النص أبعاد دلالية أعمق تحتاج إلى حركة "الذهن" أو "العقل"، إزاء النص ، إنها الأبعاد التي تحتاج إلى حركة "تأويل" بعد أن يستنفذ المفسر بأدواته العلمية كل إمكانيات الدلالة التي يمكن اكتشافها بواسطة هذه العلوم " [194].

إن للتأويل القدرة على النفاذ إلى أعماق النص ، وهي القدرة التي لا يمتلكها التفسير . و يبدأ التأويل عندما يتوقف أو يعجز التفسير. إن القدرة والفعالية التي يمتلكها التأويل تظل بعيدة المنال بالنسبة للتفسير ، وهي الفعالية التي أقصاها الواقع من جهة، وتعدد المجتمعات الإسلامية من جهة أخرى ، وهو التعدد الذي أدى في الكثير من الأحيان إلى إخضاع سلطة النص لسلطان رغبات الحكام ، وفي هذا الصدد يقول نصر حامد أبو زيد:" وفي عصرنا الذي خضع فيه الفكر الديني

---

(193) نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص 222 .

(194) نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص237 .

لأهواء الحكام ، وتحول فيه دور الفقيه من رعاية مصالح الأمة إلى تبرير سلوك الحكام ورعاية مصالح الطبقات المستغِلّة المسيطرة " [195].

2 – القراءة السيميوطيقية للعلامات القرآنية :

أ) توظيف السيميوطيقا في تأويل النص القرآني:

إن توظيف السيميوطيقا في قراءة التراث من جوانبه المختلفة والمتمثلة في الجانب اللغوي والبلاغي والصوفي ، من شأنه أن يفضي إلى نتائج مهمة ، ومن أهم هذه النتائج الكشف عن " وجود وعي نظري في التراث العربي الإسلامي " [196] .وفي هذا الصدد يمكن أن نلاحظ ذلك الإنجاز الهام الذي حققته القراءات والتأويلات الصوفية للتراث الإسلامي- المرتبط بالنص الأصلي بطبيعة الحال –ويكمن هذا الإنجاز في قدرة القراءة الصوفية على استيعاب العلامات اللغوية في القرآن ، والتي من خلالها استطاعوا فهم الوجود ومعرفة مستوياته المختلفة ، ومعرفة مستويات الوجود لا تتم إلا من خلال شرح المستويات المتعددة والمختلفة للغة ، يقول نصر حامد أبو زيد في

---

[195] نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص241 .

[196] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 213 .

هذا الصدد :" استطاع المتصوفة المسلمون أن يصوغوا مفهوما شاملا عميقا للكلمة /اللجوس في التراث العربي الإسلامي" [197]. لكن هل هذا الإنجاز كافٍ ؟

تزعم البنيوية أن العنصر داخل البنية لا يمكن أن يتحول إلى بنية ، وهو موقف غير سليم خاصة بصدد الحديث عن الدين الإسلامي أو القرآن الكريم ، فالدين هو عنصر من عناصر البنية الاجتماعية والثقافية في المجتمع العربي، وقبل مجيء الرسالة ونزول القرآن كانت اللغة العربية تمتاز بقواعدها وطبيعة دلالاتها اللفظية . لقد تحول الدين من عنصر داخل البنية إلى بنية في حد ذاتها بفعل ذلك التأثير الذي مارسه النص القرآني في اللغة والثقافة العربية .و لم يكن القرآن ليمارس هذا التأثير لو لم يأت ناطقا بالعربية من جهة ، ومن جهة أخرى نرى أن التغيير كان من الأهداف الصريحة والمعلنة التي كان الدين يهدف إليها ، وهو الأمر الذي تم تدريجيا يقول نصر حامد أبو زيد في هذا الصدد :" هو النص المهيمن والمسيطر في الثقافة " [198]. فالنص القرآني يستمد مرجعيته من اللغة العربية، الأمر أدى بطبيعة الحال إلى التغيير والتفعيل فيها عن طريق التحويل الدلالي ، وهذا بتحويل الدلالة من دلالة لغوية إلى دلالة شرعية .

يفضي الأمر كله إلى أن العنصر قابل للتحول إلى بنية في حد ذاتها، وهو الأمر الذي حدث في ثقافتنا عندما أثر فيها الدين ، وعليه أصبح لهذه البنية لغة خاصة وهي اللغة الدينية ، هذه اللغة الجديدة التي أسست لأجرومية خاصة بها والمبنية على نسق نحوي ودلالي خاص بهذه اللغة ، يقول نصر حامد أبو زيد :" إن لغة النص القرآني لو يقف تأثيرها في اللغة الأم عند حدود المستويات السالفة – تغيير الأجرومية بتطوير العناصر المكونة لها – بل امتد هذا التأثير إلى محولة جعل اللغة الأم (اللسان) فرعا في بنية اللغة الدينية . وهذه المحاولة لم تتحقق عبر عمليات التحويل الدلالي مهما كانت جذريتها ، بل تحققت عبر عملية تحويل اللغة بكاملها من حقيقة كونها نظاما من العلامات دالا إلى أن تكون في ذاتها "علامة" في النظام الدال للغة الدينية " [199].

هذا التحول الذي حدث لتراث اللغوي السابق والذي يدل على ثقافة لها علاماتها الدالة عليها ، يسمى في علم العلامات بالتحول الدلالي أو السمنطقة ، فكلمة صلاة مثلا كانت تعني في الدلالة اللغوية الدعاء ،وبفعل عملية التحول الدلالي أصبحت ذات مدلول شرعي يدل على العبادة والانحناء لله يقول أبو زيد :" العلامات اللغوية تتميز بقابليتها – دون غيرها من أنواع العلامات –

---

[197] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص ص 213- 214 .

[198] نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 27 .

[199] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 216 .

للتحول الدلالي فيما يعرف بالاتساع والاشتراك والتضاد والمجاز " [200]. إن التحول الدلالي يعد بمثابة إنتاج لدلالات جديدة والذي يتم بتحويل الدلالة الكلية من كونها تحصيل حاصل لذلك التفاعل الذي تم بين دلالة اللفظ وعلاقة التركيب المختلفة كالنحو وغيرها ،إلى علامة كلية والتي بدورها ستتحول إلى دلالة أخرى ، أو تحيل إلى دلالة أخرى يقول عبد القاهر الجرجاني في هذا الصدد :" يدل اللفظ على معناه يوجبه ظاهره ، ثم يعقد السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثابتا ، كمعرفتك من "كثير رماد القدر" أنه مضياف ، ومن "طويل النجاد" أنه طويل القامة [...] ، ثم يفضي كل ذلك المعنى إلى معنى آخر ، كالذي فسرت لك" [201].هناك معنى ناتج عن مجال المواضعة في اللغة وهو الذي يفهم من ظاهر الكلام ، وهناك معنى لا يفهم من ظاهر الكلام وهو الذي يحتاج إل الاستدلال العقلي (التأويل) ، وهو الذي يسميه الجرجاني بـــ : "معنى المعنى" يقول أبو زيد :" فالمعنى ناتج لغوي الذي تحول إلى "صورة ذهنيية" تصبح علامة تحيل إلى مستوى آخر هو "معنى المعنى"..." [202].

إن الآيات القرآنية هي علامات تدل على حقائق الوجود بطرق مختلفة ،ويتجلى هذا الأمر في النصوص القرآنية بفعل ذلك التحول الدلالي الذي يمارسه النص على اللغة العربية ، فالنص القرآني يقوم بعملية نقل وتحويل لوظيفة اللغة الدلالية و الإبلاغية إلى علامات سيميولوجية تنتهي إلى معانٍ ودلالات مختلفة ، وهذه المعاني والدلالات الجديدة والمختلفة نكتشفها عن طريق الاستدلال والتعقل، والنص القرآني يدعو إلى فعل التدبر والتمعن والاستدلال ، أو بمعنى آخر فإن النص يدعونا إلى التأويل إذا ما نظرنا إلى التأويل على أنه انتقال من مجال اللغة إلى مجال الثقافة .إن النظر الذي يدعو إليه القرآن الكريم ليس المقصود به النظر الحسي الذي يتم بالعين ، بل النظر العقلي الذي يتم بفعل التدبر والتعقل والتساؤل ، وهذا التدبر هو الذي يجب أن يفهمه القارئ للقرآن الكريم .

الاستدلال العقلي هو بمثابة صناعة معنى المعنى الذي يجعل من القارئ أو المتلقي طرفا ضروريا في صناعة المعنى ، ويمكن القول أن تحقيق معنى المعنى هو عملية صناعة للنص من جديد عن طريق التأويل ، يقول الجرجاني :" وإذا عرفت هذه الجملة ، فينبغي أن تنظر إلى هذه المعاني واحدا واحدا ، ونعرف محصولها وحقائقها ، وأن تنظر أولا إلى "الكناية" ، وإذا نظرت إليها وجدت حقيقتها ومحصول أمرها أنها إثبات بمعنى ، أنت تعرف ذلك المعنى من طريق المعقول دون طريق

---

[200] نصر حامد أبو زيد ، إشكالية القراءة وآليات التأويل ،ص 102 .

[201] الجرجاني عبد القاهر ، دلائل الإعجاز ، تح :محمود محمد شاكر ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، د(ط) ، 1984 ، ص 262 .

[202] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 218 .

اللفظ " [203].الآيات القرآنية تعتبر علامات دالة على معاني لا تأتي إلا عندما يقوم القارئ بالبحث عن معانيها بتجاوز ظاهر العلامة ، فتجاوز ظاهر العلامة يتم " مباشرة من العلامة إلى ما تدل عليه من "معقول" ، سواء كانت تلك العلامات وصفا للعالم بكل تفاصيله وجزئياته من السماء إلى الأرض ، وما بينهما من إنسان وحيوان وجماد ، أو كانت تلك العلامات قصص الذين خلوا من قبل بما تتضمنه من قصص الأنبياء وتاريخ الوحي والدعوة إلى الله .ليس الهام في دلك كلمة "العلامة"، بل إن الدلالة هي محور الاهتمام وبؤرة التركيز " [204].

إن الدلالة اللغوية بهذا لا تقدم المعنى الكلي ، فظاهر الدلالة قد يدل على معنى آخر وقد يكون معاكسا لذلك المعنى الذي يصنعه التأويل أو الاستدلال ،وكأن اللغة تريد أن تنطق لتقول لك لا تنخدع بظاهر اللفظ،. لكن ما تجدر الإشارة إليه هنا أن المدلول أو معنى العلامة في النص القرآني يأخذ معنى أكبر لأن نظام العلامات متعدد في النص القرآني ، وهو الأمر الذي يسمح للنص القرآني ويمنحه القابلية على استيعاب نظام اللغة كاملا في بنيته .

النص القرآني يشكل وحدة مرجعية يلجأ إليها القارئ لأخذ الأحكام الشرعية وفهم العالم في نفس الوقت ، الأمر الذي يجعل الإنسان المسلم و" في إطار عملية الاستيعاب والدمج تلك أن يرى "الوجود" كلاما إلهيا غير ملفوظ " [205]. والدمج الذي يتحدث عنه نصر حامد أبو زيد هو دمج يتم بين النص والأحكام والعالم . يقوم النص القرآني بعد عملية الاستيعاب لنظام اللغة بتجاوز المعطيات الطبيعية لتلك اللغة عن طريق إخضاع طبيعة اللغة ذاتها في نظامه الخاص كونه نصا دينيا تأخذ فيه الدلالات معناها الكلي بعد أن كانت ذات معنى جزئي في اللغة الأم .ولنفهم عملية التحويل الدلالي هذه يمكن الاستشهاد بالمثال التالي :

إن كلمة "رب" في اللغة الأم أو في دلالتها اللغوية تشير إلى معنى جزئي وتأخذ ثلاثة معاني حسب ما يقوله الطبري :" فالسيد المطاع فيهم يدعى ربا ... والرجل المصلح للشيء يدعى ربا ... والملك للشيء يدعى ربا .وقد ينصرف معنى "الرب" في وجوه غير ذلك ، غير أنها تعود إلى بعض هذه الوجوه الثلاثة " [206].هذه المعاني الثلاثة تم تجاوزها من قبل النص القرآني " عن طريق الوصف "الذي

---

[203] الجرجاني عبد القاهر ، دلائل الإعجاز ،مجلد 1 ، تح :محمود محمد شاكر ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، د(ط) ، 1984 ، ص 431 .

[204] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 218 .

[205] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص219 .

[206] الطبري محمد بن جرير ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ج 25، دار الريان للتراث ، القاهرة ، د(ط) ، 1987، ص ص 141- 142.

خلق" ، ولكن الفعل "خلق" يحتاج بدوره إلى تحريك دلالي في نظام اللغة إلى نظام النص ، ولا يتم ذلك إلا من خلال "خلق الإنسان"..." [207]. لكن هل في خلق الإنسان ما يدل على أمر آخر ؟ .

بطبيعة الحال ، خلق الإنسان يشير بطريقة ضمنية إلى وجود أو خلق العالم ، وهذا ما يشير إليه النص بطبيعة الحال من خلال لفظ "العلق" ولفظ "العلم" .فخلق الإنسان متبوع بفعل التعليم ، خُلق الإنسان وعُلِّم أمورا لم يكن يعلمها ، ومنه يتراءى أنه مخلوق نسبي ولغته نسبية وأن خالقه مطلق ، يقول نصر حامد أبو زيد :" إن النص بشير إلى العالم من زاويتين : الزاوية الأولى العالم الحر في شكله الجنيني – العلق- ، والزاوية الثانية العالم في شكل المادة الصامتة "القلم" . هاتان الزاويتان تبرزان "العالم" من مستويين يتوازيان مع التعريف بالرب "الخالق" و "المعلم" ، هذان المستويان هما العالم "المخلوق" والعالم "الدلال" في الوقت نفسه" [208].خلق الإنسان وعلم ما لم يكن يعلم وبذلك يدرك تمايزه عن خالقه ومفارقته له وجوديا . والعلم الذي يتحصل عليه الإنسان هو المشار إليه ضمنيا في النص القرآني .

وما يحيل إلى ذلك العلم هو العلامات التي ينطوي عليها النص، وهي الدوال التي تدل على العالم والتاريخ الإنساني من خلال القصص القرآني ، فالنص القرآني مليء بهذه العلامات التي تدل على العالم وخالقه . فالعالم بوصفه علامة يجسد ذلك الصراع المرير والمتواصل بين الحق والباطل،وبين الإيمان والكفر .وعندما تلتحم علامة الكون مع علامة التاريخ تتاح الفرصة لتمييز بين " البشر القادرين على قراءة العلامات الكونية فيستدلون منها على وجود "الخالق" ويدخلون حظيرة "الإيمان" ويتمتعون بالخلاص الأخروي ، والنمط الثاني هم أولئك العاجزون عن قراءة تلك العلامات، فيسقطون في وهدة "التكذيب" ومحاربة الأنبياء والرسل ، ويقعون في حفرة "النار" ومصيرهم إلى العذاب الأخروي . ولا غرابة في ذلك ؛ أليس الله سبحانه "رب العالمين"، هو "الخالق" و "المعلم" للإنسان بآيات الكون التي نصبها علامات بيّنات تحيل إلى ذاته ؟! " [209].

إن النص القرآني مليء بالعلامات التي إذا ما استطاع الإنسان فك رموزها وإدراك مدلولاتها دلته على قدرة الخالق الذي خلقه وأنعم عليه بأنعم لا حصر ولا عد لها ، هذا الخالق الذي ينبهه من خلال العلامات التي ينطوي عليها القرآن الكريم أنها فانية وفاني هو الآخر. فالعلامات الكونية فانية ولا يبقى إلا خلق هذه العلامات ، لذا فالإنسان مجبر على التعلق بالخالق لا بالأشياء

---

[207] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 225 .

[208] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص229 .

[209] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 231 .

الفانية.والتأكيد على الإنسان وعلى ضرورة التعلق بالخالق يأتي من جهة كونه – الإنسان – العلامة المركزية و" العلامة القادرة وحدها على حل شفرة العلامات الأخرى ، وحين يكون النجاح حليف قراءة العلامات يكون النعيم الأبدي "[210].

يعتبر نصر حامد أبو زيد القرآن الكريم علامة أو آية من آيات الله وعلاماته ، وهو النص الحامل لمجموع العلامات الدالة على الخلق والعالم في نفس الوقت ، وبهذا أسس النص القرآني لنفسه لغة وهي اللغة الدينية قامت بـــ : "تحويل العالم إلى نظام من العلامات يدل على المطلق الكلي " [211]. الأمر الذي يجعل من الكون لغة أو بالمعنى السيميوطيقي الكون عبارة عن نسق من العلامات ، والقرآن الكريم علامة من علامات هذا الكون ، وكلمة من كلماته ، الأمر الذي يجعل من استيعاب كلمات الله أمرا مستحيلا ولو كان الكون كله مداد ما استطاع كتابة هذه الكلمات (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا) [*].وبهذا يكون القرآن نصا لغويا بما هو مقروء و مسموع ، النص الأول و" هو المسطور بين دفتي المصحف ، ونص وجودي بما يمتلئ به من علامات كونية " [212] . وتتجسد العلامات الكونية في كلمات الله المحفوظة في رق الوجود ، يقول ابن العربي:" العالم كله لا يعرف من الموجودات التي هي كلمات الله إلا وجود أعيانها خاصة. ولا يعلم ما أريدت له هذه الموجودات سوى أهل الفهم عن الله. والفهم أمر زائد على كونه مسموعا " [213].والأعيان الذين يتحدث عنهم ابن العربي هم صور الموجودات . وعلى هذا الأساس تصبح اللغة العربية لغة إلهية مقدسة .

إن العلامات الوجودية هي سبيل الذي يؤدي إلى الخلاص ، وهي علامات تهدد الوجود الإنساني عندما تستعمل الوعيد ، وهي العلامات الناطقة والمعبرة عن الحقائق الكلية المطلقة التي يؤدي إدراكها إلى خشية الله ، فالإيمان حسب نصر حامد أبو زيد لا تأتي حقيقته إلا بإدراك حقيقة القرآن على أنه علامة من العلامات التي تضيء على باقي الحقائق الكونية .

ب) التأويل وقصديه العلامات القرآنية :

---

[210] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص238 .

[211] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 243 .

[*] سورة الكهف :الآية 109 .

[212] نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل، ص 275 .

[213] ابن العربي ، الفتوحات المكية ،ج 3، دار الصادر ، بيروت ، د(ط و س) ، ص 284 .

إن المواضعة على الكلام لا تحقق سلامة الكلام إلا إذا كانت مستوفية لشرطين مهمين هما : الإفادة والقصدية ، فالكلام حسب ما يرى القاضي عبد الجبار " قد يحصل من غير قصد فلا يدل ، ومع القصد فيدل ويفيد ، فكما أن المواضعة لا بد منها ، فكذلك المقاصد التي بها يصير الكلام مطابقا للمواضعة " [214]. إن الكلام الإلهي لا يخلو من القصدية ، والقصدية هي التي تتجه إليها العقول قصد فهمها ، وفي هذا الصدد ترى المعتزلة أن الكلام الإلهي " يقع دلالة بنفس طريقة الكلام الإنساني ، إلا أن القصد الإلهي لا يعلم إلا بدلائل العقل وحدها " [215] .

إن تفكيك كليات وجزئيات الكلام الإلهي وفهم العلامات الموجودة فيه بمختلف دلالاتها يحتاج إلى الاستنباط العقلي الذي ينتج لنا البرهان والدليل العقلي، الدليل العقلي الذي يقوم بعملية ربط بين اللغة والعالم في نسق كلي، الأمر الذي يؤدي إلى تحويل العالم إلى علامات ذات دلالات مختلفة . الاستنباط العقلي لقصدية الكلام الإلهي منوط به أن يصل في النهاية إلى إثبات وحدانية الله من خلال النظر إلى حقائق الموجودات الدالة على الحكمة والقدرة الإلهية ، يقول ابن رشد :" فإن الموجودات ، إنما تدل على الصانع لمعرفة صَنعِها ، وأنه كلما كانت المعرفة بصَنْعَتِها أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم ، وكان الشرع، قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك [...].وواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات ، القياس العقلي" [216].

جاز القول أن العالم بمجموع العلامات التي يحتويها تدل على شيفرة كونية تتجلى في الكلام الإلهي ، ونحن بهذا نحتاج إلى دور العقل أو الاستنباط العقلي لفك رموزها وكشف أسرار الكون الدالة على القدرة الإلهية .وإذا اعتبرنا أن الاستنباط العقلي ضروري لفك أسرار الآيات القرآنية باعتبارها علامات يصبح الربط بين القرآن والمعرفة العقلية أمرا ضروريا وسهلا وممكنا لأنه لا يتعارض مع القصدية الإلهية ، وعلى هذا الأساس يرى نصر حامد أبو زيد أن العمل الذي تقوم به الفلسفة لا يتناقض مع هذا الأمر ، بمعنى أن الفلسفة لا تتعارض مع القصدية الإلهية كونها تستعمل التأمل العقلي في البحث عن الحقائق المرتبطة بالوجود الذي يعتبر أحد مباحثها. فلا يوجد تعارض بين النص القرآني والتأمل الفلسفي كوظيفة عقلية ، بل إن النص القرآن يدعو بنفسه إلى هذا الفعل ، فعل التدبر والتأمل .

---

[214] القاضي عبد الجبار في : نصر حامد أبو زيد ، إشكالية القراءة وآليات التأويل ،ص 88 .

[215] نصر حامد أبو زيد ،النص والسلطة والحقيقة ، ص 267 .

[216] أبو الوليد ،ابن رشد ، فصل المقال ،المطبعة الكاثوليكية ، بيروت، ط 1، سنة 1961، ص ص 27-28.

إن الدعوة التي يحث عليها النص القرآني من أجل التدبر والتعقل يفهمها نصر حامد أبو زيد على أنها دعوة إلى التأويل ، ويرى أن الاستنباط العقلي مطلب ملح في بنية النص القرآني ذاته أو كما يراه ابن رشد أحد المقاصد الأساسية ، يقول نصر حامد أبو زيد :" هذه المعرفة بالبرهان ضرورية لأنها هي المعرفة التي تكشف شفرة العلامات في العالم ، وهذا الكشف ضروري لفهم القرآن" [217].نرى أن نصر حامد أبو زيد يستعير من منظومة مفهوم التوفيق بين النقل والعقل أو بلغة الجابري بين البيان والبرهان ، وهو نفس التأكيد الذي سعت المعتزلة إلى فرضه في المنظومة الفكرية الإسلامية .

يدعو نصر حامد أبو زيد من خلال التأكيد على فعالية العقل إلى إعادة قراءة التراث الديني أو النص القرآني قراءة نقدية ، وهي قراءة لا تتم إلا بتوظيف فعالية العقل القادرة على إدراك مكمونات العلامات اللغوية والوجودية في القرآن ، فالتأويل كفعالية عقلية لا يمكن الاستغناء عنها، وهي فعالية لا يجوز مخافتها على حد تعبير ابن رشد ، فالتأويل أو البرهان العقلي هو" معرفة العالم بقوانين العلم الفلسفي " [218].

إن ما تحاول أفكار المعتزلة وآراء ابن رشد وتوجهات نصر حامد أبو زيد قوله هو أنه لا يمكن إنكار العلاقة الموجودة بين العالم والنص ، فالكون مليء بالعلامات والآيات، وهي ما يقول بها النص ، يقول أبو زيد :" العالم علامات وآيات إنما هو أمر انبثق عن النص القرآني الذي وجهه العقل الإنساني هذه الوجهة .فإذا "سمع" الإنسان آيات القرآن "أبصر" آيات الكون فتفكّر وتدبّر وازدجر ، ثم يحيله التفكر والتدبر في آيات الكون إلى "فهم" آيات القرآن. هذا الفهم يؤدي إلى "ازدجار" عن الشرك والمعاصي والدخول في "الطاعة" بعد "الإيمان" ..." [219].لهذا الأمر لا يمكن إلغاء فاعلية العقل أو بالأحرى الفلسفة ،كونها فعلية قادرة على الكشف عن الحقائق الوجودية من خلال دراسة العلامات اللغوية الموجودة في القرآن الكريم من جهة ، كما أنها قادرة من جهة أخرى على فهم ذلك الترابط الدلالي الموجود بين العلامات والأحكام الشرعية .إذن النص ينطوي على العلامات والآيات الدالة على الكون والعلامات والآيات الدالة على الأحكام الشرعية ، والتمعن فيها عن طريق إعمال العقل، يقول أبو زيد " يفضي إلى المعرفة / العلم –التعقل– الذي يقود بالضرورة إلى الطاعة والإذعان والتسليم بالشكر والتقوى . ولا يكون الشكر والتقوى إلا بالانصياع

[217] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص ص 272- 273.

[218] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 274 .

[219] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص278 .

للأحكام والتشريعات .تلك هي غاية اللغة الدينية ، التي وظفت العالم في نسقها الدلالي من خلال تطويع اللغة الأصل الدالة على مفردات هذا العالم داخل بنيتها الخاصة " [220].

إن إدراك هذه الحقائق عن النص القرآني يؤدي بنا في نهاية الأمر إلى تحديد مفهوم النص وفهم الإسلام وتحديد معنى حقيقي للإسلام ، وإدراك هذه الحقائق التي ينطوي عليها القرآن الكريم كفيل أن يجعل الأفئدة تستنير وتفهم أن الإسلام بعيد عن كونه مجرد خضوع وفقط، يقول محمد أركون :"فالمؤمن ليس مستسلما أمام الله ،وإنما هو يشعر بلهفة الحب نحو الله ، وبحركة الانتماء إلى ما يقترحه علينا الله ، لأن الله يرفع الإنسان إليه بواسطة الوحي . وهذه الرفعة والترقية تثير لدى الإنسان شعور الاعتراف بالجميل تجاه الخالق الذي غمر المخلوق بإنعامه وأفضاله ، وبالتالي فهناك،إذن، علاقة طاعة وعشق واعتراف بين الخالق الأعظم والمخلوق " [221]. إن الإسلام عودة إلى الله وعبادته حق العبادة كونه المنعم علينا بنعمة العقل ، مصباح الحقائق وسبيل العلم الموصل إلى بر الأمان .

---

[220] نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص284 .

[221] محمد أركون. نقلا عن : الزاوي عمر ،النقل ونقد العقل(تأملات في الخطاب الفكري عند أركون والجابري)،النشر رياض العلوم، الجزائر ،ط1 ،2006،ص 139 .

نقد نصر حامد أبو زيد

إن التجربة الفكرية التي يقدمها نصر حامد أبو زيد في مشروعه التأويلي أفكار لها مكاسبها ولها حدودها ، وهي تجربة فكرية تحاول كسر وتجاوز المألوف في مجال الدراسات القرآنية ، أو الدراسات الفلسفية التي تتناول النص القرآني بأدوات الدرس الفلسفي ، إذن هي أفكار مختلفة ظهرت في كتابات متعددة للمفكر، وهي الكتابات التي يتكرر فيها موضوع التأويل ، وهو الموضوع الذي تناوله نصر حامد أبو زيد من زوايا مختلفة .

أعتقد أن الرؤية التي ينظر بها نصر حامد أبو زيد إلى القرآن الكريم فيها نوع من المبالغة وخاصة عندما يعتبر أن النص القرآني منتج ثقافي لعب الواقع والثقافة العربية دورا كبيرا في تشكيله ، كما أن القارئ لأغلب كتب نصر حامد أبو زيد وخاصة كتابه " مفهوم النص " يمكن أن يلاحظ أن نصر حامد أبو زيد يؤكد بشكل ضمني بأن واقع النبي (ص) الذي كان يبحث عن التحنف ويسعى إلى تحقيق الهوية الحنفية للعرب ،هو الأمر الذي جاء القرآن مسايرا له ، وهو الأمر الذي دفعه إل اعتبار ظاهرة الوحي والنبوة والظاهرة الدينية من نتاج البيئة الاجتماعية التي سبقت فترة نزول الوحي .

يرى نصر حامد أبو زيد أن النص القرآني ما كان ليقيم حضارة لوحده لو لم يتفاعل مع الواقع ، وهو الذي يقلل من قيمة النص وقدوسيته . ولا يوجد أي عيب في أن ترتبط الحضارة العربية الإسلامية ، لأنه النص الذي غير ملامح الحياة من كل الجوانب، ووحد التصورات وأخرج الأمة من ظلام جهلها ، وهو ذاته النص الذي كسرت به الأفكار الداعية إلى التشتت والتفرق

إن البحث عن مفهوم النص لدى نصر حامد أبو زيد ليس إلا بحثا عن ماهية القرآن باعتباره نصا لغويا وإعجاز يا كونه كتاب العربية الأكبر. فإذا كان الفكر اليوناني قد قفز من التفكير الأسطوري إلى التفكير العقلي أي من الميتوس إلى اللوغوس، والنص القرآني كونه نصا لغويا وإعجاز يا يقابل اللوغوس والبرهان يمثله البيان .

عندما يقوم نصر حامد أبو زيد بتحليل أسباب فشل الخطاب النهضوي والتنويري، يرجع هذا الفشل في احد أسبابه إلى التقليد والاجترار أفكار الآخر ، ألا يقوم نصر حامد أبو زيد بتقليد مناهج الغرب عندما يدعو إلى قراءة النص القرآني قراءة نقدية تعتمد على المناهج المحايثة للعصر ؟ ، وهي مناهج الهيرمينوطيقا الغربية التي ينادي روادها لحظة القيام بفعل التأويل إلى إلغاء صاحب

النص، وتطبيق الهيرمينوطيقا على النص القرآني يؤدي إلى إنكار الخالق ،و نصر حامد أبو زيد ينادي بإخضاع القرآن للتأويل أي للنظرية التأويلية وهو الأمر الذي لا يلتقي أو لا يخدم روح النص القرآني، وعندما يقول نصر حامد أبو زيد أن إخضاع النص القرآني إلى الدرس الهيرمينوطيقي لا يعني التشكيك في مرجعيته الإلهية ولا يعني إخضاع الله كونه المرسل للنص إلى الدرس العلمي، أمر يوقع نصر حامد أبو زيد في تناقض مع ما يريده من خلال نقد النص الديني – وهي الفكر التي يضمرها مشروع القراءة النقدية – وما تذهب إليه النظرية التأويلية .

إن التصورات الفكرية التي دافع عنها نصر حامد أبو زيد لم تقع في المزلات التي وقع فيها الفكي السلفي السني ، نصر حامد أبو زيد يطرح أفكاره على أساس أنها اجتهاد بشري يحتمل الخطأ والصواب ، وهو ما لا يقول به الفكر السلفي الذي يجعل من أفكاره نصوصا مطلقة لا تقبل النقد . وبهذا يكون نصر حامد أبو زيد قد صار على نهج المعتزلة إن لم نقل تبنى أفكارهم وجدد فيها

الاستنتاج

إن أهم ما يمكن قوله حول التجربة الفكرية التي خاضها نصر حامد أبو زيد ، أنها تجربة جريئة ، وجرأة هذه التجربة الفكرية تكمن في قدرة نصر حامد أبو زيد على طرح العديد من الأسئلة المتعلقة بالنص القرآني والتراث ، الأسئلة التي دفعته إلى استخلاص العديد من النتائج وطرح مجموعة من الحلول على شكل دراسات تحاول تناول النص القرآني تناولا يسمح لنا ببناء مفهوم سليم وحقيقي حول الإسلام. لذلك كان نصر حامد أبو زيد يركز في كل كتاباته على جملة من الانشغالات الفكرية التي كانت تجسد القناعات الكبرى لدى الباحث في بحثه عن مفهوم النص .

فلم يكن البحث عن مفهوم النص والإسلام يجسد بالنسبة لنصر حامد أبو زيد لهوا فكريا غير جاد أو رحلة فكرية تهدف إلى مجرد المتعة الأدبية وحسب ، بل إن الباحث كان يهدف إلى إعادة صياغة الوعي المعاصر حول النص والتراث . وتحقيق وعي علمي بالتراث والنصوص الدينية لا يمكن أن ترتسم معالمه إلا من خلال تجديد نظرتنا إلى النص الديني واعتباره نصا لغويا ، واعتبار النص القرآني نصا لغويا كفيل بأن يحقق الوعي العلمي المطلوب ، وهو وعي قادر على أن يتجاوز التوجيه الإيديولوجي الذي يطبع ثقافتنا المعاصرة ، التوجيه الإيديولوجي كان المسؤول عن تأويل النصوص الدينية تأويلا نفعيا أدى إلى فتن دامية في الكثير من الفترات التاريخية ، ولعل التجربة المريرة التي عاشتها الجزائر دليل شاهد على هذا الأمر .

فالتركيز على النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد والدور الذي لعبه في الثقافة العربية الإسلامية ، هو تركيز يدفع إلى فهم الواقع الذي نزل فيه النص ومعرفة الكيفيات التي مارس بها النص القرآني مفعوله على هذه الثقافة . وهذا الأمر كفيل بأن يمدنا بما نحتاجه لفهم واقعنا المعاصر ومعرفة أسباب هذا الانحطاط . إذا كان النص قد تكيف مع الثقافة التي نزل فيها وتفاعل مع الواقع الإسلامي تفاعلا جدليا يظهر من خلال الاختلاف الموجود في النص القرآني من ناحية المضمون والأسلوب وخاصة في المرحلة المدنية والمكية ، و لم يغلق هذا النص أبواب الاجتهاد أمام المسلمين الأوائل في فهم النص القرآني بمقتضى مناهج عصرهم ، فلماذا يتم في ثقافاتنا المعاصرة عزل النص عن الواقع الحالي ويمنع تطبيق المناهج المحايثة للعصر في فهم القرآن ؟

لا يوجد نص مطلق ولا يوجد واقع مطلق إلا في نظر بعض الخطابات الدينية (الاتجاه السلفي) التي ترفض كل اجتهاد جديد ،وهي الخطابات التي تتواجه دوما مع مقولات كل خطاب ينادي بالتجديد ، التجديد هو الأمر الذي بات من الضروري التفكير فيه بجدية وحزم ، وهذا

التجديد لا يلغي التراث ،وإنما لا يقبل بأن نبقى منغلقين على تراثنا منبهرين به إلى الحد الذي يحجب الرؤية والتطلع إلى المستقبل .

ما هو الإسلام ؟ ، هو السؤال الذي يجب أن نطرحه في حاضرنا وهو السؤال الذي يجب أن نبحث له على إجابة تتجاوز التصورات التراثية القديمة وأفكار القدماء ، والإجابة على السؤال كفيلة بأن تحدد هويتنا وتشخصن لوجود فعال في الحضارة الإنسانية ، الحضارة التي لم يعد فيها مكان للضعفاء .

إذا كانت الحضارة العربية الإسلامية حضارة نص والتأويل الوجه الآخر للنص ، فلماذا لا نستفيد من القوة التي تحشدها النصوص التراثية لبعث واقعنا ؟ ، إن التأويل كونه قضية قديمة وجديدة كفيل بأن يقدم لنا فهما سليما لتراثنا ، ونقصد بالتأويل الذي يأخذ بمرجعية العقل ولا يقصيها ، ويجب أن ندرك في ثقافتنا المعاصرة أن التأويل لم يعد يقتصر على النصوص الدينية وحسب،بل تجاوزها إلى فهم الوجود الإنساني أو التجربة الوجودية التي ينطوي عليها النص،إن حضارتنا تعتمد على النص أو هي حضارة نص ، والنص ينطوي على الحقائق الوجودية المعبر عنها بالآيات أو العلامات ، هذه الحقائق لا سبيل لإدراكها إلا بالعقل.

إن ما يريد نصر حامد أبو زيد تأكيده هو أن التأويل الحقيقي الذي لا يقصي فعالية العقل، تأويل لا يتعارض مع ما يقول به النص القرآني ، والقراءة النقدية التي تستند على هذه المرجعية هي وحدها القراءة القادرة على كسر طوق التقليد والانغلاق الذي مارسته الخطابات الدينية . وهي القراءة التي تتغلغل في أعماق النص لاستنطاق الخفي والكشف عن الغامض ، وهو الأمر الذي يعجز عنه التفسير لمحدودية أساليبه . يتعين علينا انطلاقا من الأفكار التي يدعو إليها نصر حامد أبو زيد أن نعيد التفكير بشكل جدي في تراثنا ، وأن لا نقبل بأن تحاكم الأفكار في المحاكم مثل ما يحاكم المجرمون ، فالأفكار التي أراد أبو زيد أن يعبر من خلالها عن انشغالاته الفكرية لم تكن تهدف إلى التشكيك في المعتقد الإسلامي بقدر ما كانت تهدف إلى خلق رؤى جديدة وتصورات جديدة تسعى إلى بلورة وعي فلسفي بالنصوص التراثية ، وعي يستند على تفعيل دور العقل وتوجيهه إلى صناعة النقد الإيجابي لأفكار السابقين واجتهاداتهم .

قائمة المصادر والمراجع

1ـــ القرآن الكريم.

2 ـــ المصادر

ـــ أبو زيد ،نصر حامد :

- النص والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي،بيروت/المغرب، ط 4 ،2000 .
- الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي،بيروت/المغرب، د(ط)،1990 .
- نقد الخطاب الديني، سينا للنشر ،القاهرة ،ط2 ،1994 .
- التكفير في زمن التفكير(ضد الجهل والزيف والخرافة) ، المركز الثقافي العربي،بيروت/المغرب، ط 2 ،1995 .
- مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي،بيروت/المغرب،ط 6 ، 2005.
- الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، المركز الثقافي العربي،بيروت/المغرب، ط 5 ،2003 .
- هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، د(ط)، 2002 .
- فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي)،دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، ط1،1983 .
- إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي،بيروت/المغرب، ط 6 ،2001 .
- الإمام الشافعي تأسيس الإيديولوجية الوسطية ،مكتبة مدبولي،القاهرة، ط2،1996.

3 ــ المراجع

أ – العربية

ــــ ابن جزي ، التسهيل لعلوم التنزيل ، ج 1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت، د(ط) ، 1995 .

ــ ابن جني ،أبو الفتح عثمان ،الخصائص ،الجزء الأول ، مكتبة الهلال ، مصر ، د(ط) ، 1913 .

ــــ ابن رشد ، أبو الوليد ،فصل المقال ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ، الطبعة الأولى ،1961.

ــــ ابن عربي، محي الدين أبو بكر:

- الفتوحات المكية ،دار الكتب العلمية ،بيروت ، الطبعة الثانية ،2006 .
- تفسير ابن عربي ، تحقيق : عبد الوارث محمد علي ، دار الكتب العلمية ،بيروت، د(ط)،2001 .

ــــ أركون،محمد:

- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ،تر: هاشم صالح، دار الساقي ،لندن ، ط1،1990.
- الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح ،مركز الإنماء القومي ،بيروت، د(ط)،1987.
- الإسلام أصالة وممارسة،تر: خليل أحمد ومارسيل شاربونييه، جامعة تشرين،سوريا،ط1،1986.

ــــ الأنصاري ، محمد جابر ، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط 1، سنة 1992.

ــــ الأشعري ، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د(ط) ،1970 .

ــــ البغدادي، أبو منصور عبد القادر بن طاهر التميمي، الفرق بين الفرق،تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح ،د(ط س) .

ــــ التيزيني ، طيب ، من التراث إلى الثورة، دار الجيل ، بيروت، ط 3 ، 1979 .

ـــ الجابري ،محمد عابد :

- إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2 ، د (س) .
- نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، دار الطليعة ، المركز الثقافي العربي،بيروت، ط 2 ،1982.

ـــ الجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى بابي الحلبي ، القاهرة، ط2 ، 1943 .

ـــ الجرجاني ، عبد القاهر ، دلائل الإعجاز ، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي ، القاهرة، د(ط)، 1984 .

ـــ الخياط ، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان ، الانتصار في الرد على ابن الراوندي ، تحقيق: نيبرج ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت، د(ط) ،1957 .

ـــ السيد ، يعقوب بكر ، نصوص في فقه اللغة العربية،ج 2 دار النهضة للطباعة والنشر، د(ط)،1971.

ـــ الرازي ، محمد ابن أبي بكر ، مختار الصحاح ،تحقيق: محمود خاطر ،مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، د(ط) ،1995 .

ـــ الزركشي ، بدر الدين بن عبد الله ، البرهان في علوم القرآن ،مج 3، مكتبة دار التراث ، القاهرة، ط3 ، 1984 .

ـــ الشافعي ،الرسالة ،تحقيق : أحمد محمود شاكر، المكتبة العلمية ،بيروت، د(ط س) .

ـــ الطبري ، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن،ج 25، دار الريان للتراث،القاهرة، د(ط) ، 1987 .

ـــ العقاد ، عباس محمود ، عبقرية محمد ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ،د(ط- س) .

ـــ عبد الجبار، القاضي أبو الحسن الأسد آبادي :

- فرق وطبقات المعتزلة ، تحقيق: علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية ،مصر، د(ط) ، 1972.

– المغني في أبواي التوحيد والعدل ج 12، تحقيق: طه حسين و إبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ،مصر،د(ط) 1920.

ـــ عمر ، الزاوي ،النقل ونقد العقل (تأملات في الخطاب الفكري عند أركون والجابري) ،الناشر رياض العلوم ، الجزائر ، ط1 ،2006.

ـــ أمين ،أحمد ، فجر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5 ، 1963 .

ـــ بول ريكور من النص إلى الفعل ،ترجمة: محمد برادة و حسان برقية ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ،ط1، 2001 .

ـــ جولد ، تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرون، دار الكاتب المصري ، القاهرة ، د(ط) ،1942 .

ـــ حسن ، إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام السياسي ،مكتبة النهضة المصرية ،القاهرة ،ط7 ، 2003.

ـــ حسين ، طه ، في الشعر الجاهلي، دار المعارف ، لبنان ،ط15 ،د (س) .

ـــ حنفي ، حسن ، التراث والتجديد ،المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة ، د(ط) ، 1980.

ـــ حرب ، علي ، نقد النص: النص والحقيقة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط2 ، 1995.

ـــ دريدا ، جاك ، الكتابة والاختلاف ، ترجمة : كاظم جهاد ، دار توبقال للنشر ، المغرب ، ط 1، 1988.

ـــ هشام ، الشرابي ، النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، 1990.

ـــ هانز جيورج ، جادامير ، التجلي الجميل ومقالات أخرى ، ترجمة : سعيد توفيق ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، د(ط س) .

ـــ هانز جيورج ، جادامير ، فلسفة التأويل (الأصول ، المبادئ ، الأهداف) ، ترجمة :محمد شوقي الزين ، الدار العربية للعلوم – منشورات الاختلاف – المركز الثقافي العربي ، ط2، 2006.

ـــ الجابري ،محمد عابد ، نحن والتراث،قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي،دار الطليعة والمركز الثقافي العربي ، بيروت /الدار البيضاء، ط2 ،1982.

ـــ الشرقي، عبد المجيد وآخرون ، في قراءة النص الديني ، الدار التونسية للنشر، تونس ، ط2،1990.

ـــ الطرابشي ، جورج ، مصائر الفلسفة بين الإسلام والمسيحية، دار الساقي ،بيروت ،ط1،1998.

ـــ العراقي ، عاطف ،العقل والتنوير في الفكر العربي (قضايا ومذاهب وشخصيات) ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، د(ط) ، 1998.

ـــ النبهان ،محمد فاروق، مقدمة في الدراسات القرآنية، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، المغرب ، د(ط) ،1995 .

ـــ توفيق ،سعيد ، مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، د(ط) ، 2002 .

ـــ حمانة ، البخاري ، تأملات في الدنيا والدين ،دار القدس العربي ، الجزائر ،ط1،2012.

ـــ حمانة ، البخاري ، التعليم عند الغزالي ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، د(ط) ،1987.

ـــ حسين ، الزاوي وآخرون، التأويل والترجمة(مقاربات لآليات الفهم والتفسير) ،منشورات الاختلاف ، الجزائر، الطبعة الأولى ، 2009 .

ـــ مصطفى ، عادل ، فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط 1، 2003.

ـــ مفتاح ، محمد ، المفاهيم معالم نحو التأويل الواقعي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط1،1999.

ـــ يافوت ، سالم ، وآخرون ، دراسات مغربية ، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط2، 1987.

2– المراجع الأجنبية :

- Delty Welheim : Critique de la raison historique, édition du Cerf, Paris 1992

- Derrida Jacques : Marge de la philosophie ,édition Miniut, Paris 1972.

- Foucault Michel : Les mots et les choses, édition Gallimard, Paris 1999.

- Hans George Gadamer : Vérité et méthode ,édition du Seuil, Paris 1996.

- Martin Heidégger :Essais et conférence,Gallimard, Paris 1997.

- Martin Heidégger : être et temps, édition du PUF ,Paris 1985.

- Roland Barthes : L'empire des signes, édition de Flammarion ,Paris 1970 .

- Roland Barthes : Collection point essays, édition du Seuil, Paris 1976.

- Roland Barthes : Leçon, édition du Seuil, Paris 1978.

- Ricœur Paul : Le confilt des interprétations, édition du Seuil, Paris 1969.

- Ricœur Paul :De l'interprétation ;essai sur Freud, édition du Seuil, Paris 1965 .

قائمة المعاجم والقواميس

1 - المعاجم والقواميس العربية

ـــ ابن منظور ، محمد بن مكرم ، لسان العرب ، دار الصادر للطباعة والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 1997.

ـــ أبي الحسن ، أحمد بن زكريا ، معجم بن زكريا ، مج 1 ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل ، بيروت ، د(ط) ، 1999.

ـــ أندرية لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، ج 2 ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط2 ، 2001.

2- المعاجم والقواميس الأجنبية

Foulquie Paul : dictionnaire de la philosophie , PUF,1986.

Russ – jacqueline , Badal , léguil- glotilde : dictionnaire de la philosophie ,Bordas, Paris , 2004.

المجلات والدوريات

ـــ الحبابي محمد العزيز، دور المفكر اليوم وعلى مر العصور ،مجلة الأصالة ،الجزائر، العدد 20، ماي/جوان1974 .

ـــ هشام ، الشرابي ، الفلسفة الوجودية والتاريخ :ويلهلم ديلتاي (مجلة أوراق فلسفية) القاهرة ، العدد7، ديسمبر 2002.

ـــ حافظ ، صبري ، الشعر والتحدي وإشكالية المنهج (مجلة الفكر العربي المعاصر) ، مركز الإنماء القومي، بيروت ،العدد 38 ، آذار 1986.

الفهرس

ملخص

يعتبر نصر حامد أبو زيد من المفكرين المعاصرين الذين دعوا إلى تطبيق المناهج العلمية لدراسة التراث والنصوص الدينية ، قصد بناء وعي علمي جديد بالتراث ، وهي الأفكار التي رفضتها المؤسسة الدينية والخطاب النقيض ، والوعي العلمي بالتراث أمر لابد منه ولابد كذلك من نقد كل تلك النصوص التراثية التي تتحصن بالنص الديني مغلقة الأبواب أمام مساءلة التراث مساءلة نقدية . وإحداث الوعي العلمي بالتراث هي الإشكالية التي تحاول هذه الدراسة التأكيد على أهميتها وضرورتها في ثقافتنا الحالية ، والوعي بالتراث لا يتحقق إلا بالبحث عن مفهوم النص في ثقافتنا وتجديد الوعي بالنص ، والبحث عن مفهوم حقيقي وعلمي للنص هو في الحقيقة بحث يسعى إلى تحديد مفهوم معاصر وسليم للإسلام .

وفي ثقافتنا العربية الإسلامية يعد التأويل من المفاهيم الواجب توخي الحذر لحظة التعامل معها في فهم التراث الديني ، توخي يقابله الرفض والتنفير من هذا المصطلح في لغة بعض الخطابات الدينية ، ويقابله التحبيذ والاستحسان في الخطاب الفلسفي.

الكلمات المفتاحية:

النص؛ التأويل؛ الفكر الإسلامي؛ نصر حامد أبو زيد؛ الخطاب الديني؛ الخطاب الفلسفي؛ التراث؛ الوعي؛السيميوطيقية؛ القرآن.

نوقشت يوم 18 فبراير 2014